KİTÂBÛ'L-İRŞÂD
İnanç Esasları Kılavuzu

ilmi eserler dizisi

İmâmû'l-Harameyn el-Cüveynî



İÇİNDEKİLER

MÜELLİFİN ÖNSÖZÜ



Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla başlar; Efendimiz Hz. Muhammed'e ve onun âline salât-ü selâm ederiz.

Bütün övgüler canlıları yaratan, ölüleri dirilten, nasipleri belirleyen, rızıkları veren; toplumları dinin yoluna uyarak hidâyete erenler, hata ve kınanacak işler yaparak rahmetten uzak kalanlar şeklinde ikiye ayıran; hakkı açık delillerle ortaya çıkaran, küfür ve bâtılı yok eden; insanların dalâlete düştüğü ve hakkın unutulduğu bir zamanda Hz. Peygamber'i müjdeleyici, uyarıcı, Allah'ın emriyle O'nun yoluna çağırıcı ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderen Allah'a mahsustur.

Burada biz; doğru yola tutunmak ve bunu destekleyici sebeplere bağlanmak için tevhîdin delillerini görünce; ya parlak kesin delillerle çağımızdaki inanların kendi çabalarıyla idrak edemeyecekleri susturucu burhanları içeren hacimli kitaplarla ya da kesin delillerden mahrum akâid kitaplarıyla karşılaşınca, kat'î deliller ile akli hükümleri içerecek ve bir akâid kitabından daha seviyeli olacak, fakat bahsettiğimiz eserler kadar zor ve üst seviyede olmayacak bir kitap yazmayı uygun gördük. Muhakkak ki yardım ve başarıyı bahşeden Allah'tır, gerçek lütuf sahibi de O'dur.

[BÂB]

NAZARIN HÜKÜMLERİ



Şer'an buluğ çağına ulaşıp âkil bâliğ olan bir kimsenin üzerine düşen ilk iş, âlemin hâdis olduğu bilgisine ulaştıran sahih nazara yönelmektir. Kelâmcıların ıstılahında nazar, kişinin bilgi veya zann-ı gâlibe ulaşmasını sağlayan fikir/düşüncedir. Nazar sahîh ve fâsid olmak üzere iki kısma ayrılır. Sahîh nazar, delilin işaret ettiği bir hususu bilmeye götüren her (fikrî) sürecin kendisi olup, bunun dışında kalanlar da fasid nazardır. Ayrıca nazar esas itibariyle delilin kurallarının dışına çıkılmasıyla fâsid olabileceği gibi, başlangıçta doğru bir temel üzere (başlamış) olmakla birlikte (sonradan) haricî bir unsurun araya girmesiyle de fâsid olabilir.

"Eskilerden bir grup, nazarın bilgiye ulaştırmasını inkâr ederek bilgi vasıtalarının duyular olduğunu iddia etmektedirler. Şu halde bunların görüşleri nasıl reddedilebilir?" diye sorulacak olursa, onlara "Siz nazarın fâsid olduğunu bildiğinizi mi iddia ediyorsunuz, yoksa bu sadece bir şüpheden mi ibarettir?" şeklinde iki yönlü bir soru yöneltiriz: Şayet onlar nazarın fâsid oluşundan kesin olarak emin iseler, bu takdirde bilgilerin sadece duyular vasıtasıyla elde edileceği şeklindeki görüşleri ile çelişkiye düşmüş olurlar. Zira nazarın fâsid olduğunu bilme, duyularla algılanabilen hususların (*mahsûsât*) dışındadır.

Ayrıca "Nazarın fâsid oluşunu zarurî olarak mı, yoksa (yine) nazar yoluyla mı anladınız?" diye sorarız. Şayet onlar, bunu zarurî olarak bildiklerini iddia ederlerse, şaşkın konumuna düşmüş olurlar ve iddialarını çürüten bir fikre de karşı koyamazlar. Nazarın fâsid oluşunu yine nazar vasıtasıyla anladıklarını söylerlerse, bu durumda kendi görüşleriyle yine çelişmiş olurlar. Çünkü (başlangıçta) onlar nazarı tamamıyla reddediyor ve onun bilgiye ulaştırmayacağına hükmediyorlardı. Fakat daha sonra yine nazarın bir türüne sarıldılar ve onun bilgiye götürdüğünü itiraf ettiler.

"Siz nazarı kabul ettiniz ve onun bilgiye götürdüğünü iddia ettiniz. Bu iddianızı zarurete mi yoksa nazarın kendisine mi dayandırıyorsunuz? Bunun zarurete dayandığını iddia ederseniz, bizi susturmaya çalıştığınız şeyle kendinizi susturmuş olursunuz; böylece iddianız da kendi aleyhinize döner. Eğer nazarın geçerli oluşuna yine nazar yoluyla ile hükmederseniz, (söz konusu) şeyi yine o şeyin bizzat kendisi ile ispat etmiş olursunuz ki bu da imkânsızdır" dedikleri takdirde şöyle cevap veririz: Bu sözünüz size bir şey ifade ediyor mu, yoksa hiçbir şey ifade etmiyor mu? Eğer bir bilgi ifade etmediğini ve bir hüküm de içermediğini söylerlerse, görüşlerinin bir saçmalık olduğunu kabul etmiş ve böylece bizi de (kendilerine) cevap verme külfetinden kurtarmış olurlar.

Eğer bunun, bizim delilimizin geçersizliğinden dolayı bir bilgi ifade ettiğini ileri sürerlerse, nazarı tamamıyla reddederken bile bir tür nazara sarılmış olurlar. Onlar "Bizim amacımız, fâside fâsidle karşı çıkmaktır" derlerse, biz de onları *taksîm*[1] (metodu) ile reddeder ve deriz ki: Fâside fâsid olan bir şeyle karşılık verilmesi de bir çeşit nazardır. Kaldı ki nazarın bütün türlerinin ispatında, onlardan birinin hem kendisini hem de diğerlerini ispat edeceği akla aykırı bir husus değil-

[1] Kelâmcıların ıstılahında *taksîm*, esasen 'sebr ve taksîm' olarak geçer. Bu metot, bir hususun veya hükmün ikiye bölünerek birinci kısmının reddedilmesi halinde, ikinci kısmının doğal olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Meselâ, 'âlem ya hâdis ya da kadîmdir' ifadesinde, âlemin kadîm oluşunun muhal olduğu ortaya konduğunda, hâdis oluşunun kabul edilmesi gerekir. Bkz. Semih Düğaym, *Mevsû'atü mustalehâti ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut 1998, I, s. 633.

dir. Bu tıpkı bilginin, hem bilinen şeylere (*ma'lûmât*) hem de bizzat kendisine taalluk etmesi gibidir. Nitekim bilgi ile hem bilginin kendisi hem de diğer malûmât bilinir.

Bir kimse "Nazarın geçersiz oluşundan tam emin değilim, dolayısıyla sizin taksîm yönteminiz beni(m görüşümü) reddetmez. Ben, şüphe içerisinde olan ve doğruyu arayan bir kimseyim" derse, doğruyu arayan böyle bir kimseye "Senin yapman gereken şey, deliller hakkında sağlam bir nazar ile akıl yürütmek ve bu hususta dosdoğru bir yol takip etmektir. Eğer sahîh bir nazarda bulunur ve adımlarını doğru atarsan, bu seni bilgiye götürür" denir. Şayet o kişi, kendisine tasvir edildiği şekilde bir nazarda bulunur, fakat sahîh nazarın bilgiye ulaştırdığını inkâr ederse, bu durumda inadını açığa vurmuş olur ve doğruya ulaşma arzusu da sonuçsuz kalır.

[Fasıl]
Nazarın Bilgi, Cehalet ve Şüpheye Zıt Oluşu

Nazar, üzerinde akıl yürütülen hususu (başlangıçta) bilmekle, o şey hakkındaki cehaletle ve yine o şey hakkındaki şüpheyle zıtlık arz eder. Nazarın bilgiye zıtlık arz etmesi, onun bilgiyi arama ve ona ulaşmayı isteme süreci oluşundandır. Bu durum bilginin kesinliği ile çelişir; çünkü elde edilen şeyin peşinden koşulmaz. Nazarın cehalete zıtlık arz etmesi, cehaletin inanılan şeye (*mu'tekad*) olduğundan farklı bir şekilde inanılmasından ileri gelir; cahil olarak nitelenen kişi de bunda ısrarcı olandır. Bu da araştırma ve soruşturma ile çelişir. Şüphecilik ise iki inanç arasında gidip gelmedir; hâlbuki nazar hakikate ulaşma arzusudur. Şu halde nazar, bilginin ve onun bütün (diğer) zıtlarının zıddıdır.

[Fasıl]
Nazar ile Bilgi Elde Edilir

Sahîh nazar, kurallarına uyulduğu ve bilginin oluşmasına mâni olacak bir engel bulunmadığı takdirde, nazar süreci biter bitmez üzerinde düşünülen şeyle ilgili bilgi hâsıl olur. Nazarın hemen akabinde

kişinin üzerinde düşündüğü konu henüz hatırında taze iken kendisinde medlûl ile ilgili cehalet meydana gelmediği gibi nazar (hemen) bilgi doğurmaz; sebebin sonucunu (*ma'lûl*) zorunlu kıldığı gibi, bilgiyi zorunlu kılmaz. Ancak Mutezile, nazarın bilgiyi doğuracağını iddia etmiştir. Onlar, bilgiyi zımnen içerse de süreç devam ederken nazarın bilgiyi doğurmayacağı hususunda bizimle aynı görüştedirler. Yeri gelince *tevellüd* ilkesi, inşallah, ele alınacaktır.

"Nazar bilgi doğurmadığına ve illetin ma'lûlünü zorunlu kıldığı gibi bilgiyi doğurması zorunlu olmadığına göre, nazarın bilgiyi içermesinin anlamı nedir?" diye sorulacak olursa şöyle cevap veririz: Bununla kastedilen şey, kurallarına uyulduğunda ve engeller[2] ortadan kaldırıldığında sahîh nazarın, hakkında nazar edilen şeyle ilgili aklen kesin bir bilgi oluşturmasıdır. Nazar ve bilginin sübûtu, birinin diğerini "gerektirmesi" veya onu "var kılması" ya da "onu doğurması" söz konusu olmaksızın, kaçınılmazdır. Nazar ile bilginin durumu, hakkında bilgi sahibi olunan bir şeyin irade edilmesi gibidir. Çünkü bir şey hakkında bilgi sahibi olmaksızın o şeyin irade edilmesi gerçekleşmez. Ayrıca, onların birbirlerini gerektirmesinden, birinin diğerini 'var eden' (*mûcid*), 'zorunlu kılan' (*mûcib*) veya 'doğuran' (*müvellid*) olması hükmü çıkmaz.

[Fasıl]
Sahîh ve Fâsid Nazar

Daha önce geçtiği üzere, sahîh nazar bilgiyi ihtiva eder; fâsid nazar ise herhangi bir bilgi içermez. Fâsid nazar, bilgiyi içermediği gibi, cehaleti ve bilginin cehalet dışındaki zıtlarından birini de içermez. Çünkü sahîh nazar, nazarda bulunan kişiyi medlûlün bilgisini doğuran delilin niteliği hakkında bilgi sahibi kılar. Nazar, şüpheyle çakışıp fâsid

2 Metindeki ibare "وانتفت الآفاق" şeklindedir. Böyle okunduğu takdirde, kanaatimizce, bir anlam ifade etmemektedir. Hâlbuki metnin biraz yukarısına baktığımızda "ولم تعقبه آفة" ifadesini görmekteyiz. Dolayısıyla biz de ibareye, "آفاق" kelimesinin yerine "آفات" kelimesini koyarak anlam vermeyi tercih ediyoruz. Böylece anlam, metnin bağlamına uygunluk arz etmektedir.

olduğunda ise, bu şüphenin kesin itikatla ilgili bir yönü olmazdı. Zira şüphenin kesin itikatla ilgili bir yönü olsaydı şüphe delil, itikat da bilgi olurdu.

Bu durumu açıklığa kavuşturacak şeylerden biri de şudur: Delil, bizzat kendi özelliğine bağlı olarak, (bir şeye) delâlet ettiğinde, o delili kabul/idrak eden herkese medlûl hakkındaki bilgiyi gösterir. Eğer şüphenin durumu da böyle olsaydı, o, şüphenin gerçekliğini bilen kişiyi cehalete sürüklerdi ki durum böyle değildir.

[Fasıl]
Deliller

Deliller, kendilerine sahîh nazarla bakıldığında yerleşik uygulamada zorunlu olarak bilinmeyene ulaştıran şeylerdir; aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayrılır.

Aklî deliller, bizzat kendi özlerinde bulunan aslî özelliğe bağlı olarak medlûlüne delâlet eden şeylerdir. Bir delilin -kendi varlığının câiz oluşu ile bir hâdisin, onu câiz varlık olarak belirleyen bir gerektiriciye (Allah'a) işaret etmesi gibi- medlûlüne delâlet etmeksizin varlığını düşünmek aklen mümkün değildir. *İtkân* (uzmanlık, yetkinlik, bir şeyi mükemmel yapma, ustalık) ve *tahsîs*in (belirleme, tayin etme), uzman/yetkin (*mütkin*) olanın bilgisine ve belirleyen/tayin edenin (*muhassıs*) iradesine delâlet etmesi de böyledir.

Sem'î deliller, doğru habere veya itaatı gerektiren emre dayanırlar.

[Fasıl]
Nazarın, Dinen Vacip Oluşu

Bilgilere ulaştıran nazar vâcibtir; onun vâcib oluşunu idrak etmenin yolu dindir. Teklifî emirlerin tamamı sem'î delillerden ve şer'î hükümlerden çıkarılır.

Mutezile, vâcib olan şeylerin akıl ile bilineceğini iddia eder; vâcib olan şeylerden birisi de nazardır. Dolayısıyla onlara göre, nazarın vâcib

Akıl, tabiatı gereği mutlu olmak ister.

oluşu akılla bilinir. Bu mesele –inşallah- ileride gelecektir, ancak burada biz, bunun nazara özgü yönünü ele alacağız.

(Mutezilîler) şöyle diyebilirler: Nazarın vâcib oluşunun kaynağının akıl olduğunu reddettiğinizde varacağınız sonuç, peygamberlerin meydan okumalarının (*tehaddî*) geçersiz kılınması ve delil getirme (*ihticâc*) metodunun ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü peygamberler insanları dine davet ettiklerinde ve gösterdikleri mucizeler ile deliller üzerinde nazarda bulunmaya çağırdıklarında kendilerine "Nazar ancak yerleşmiş bir şeriatın, sürekli ve sabit bir teklifin bulunduğu yerde vâcibtir" diye söylenir. Hâlbuki bize göre, vâcib olan şeylerin kabulü hakkında henüz bir şeriat mevcut değildir. Böyle bir inanç ise insanları doğru yoldan sapmaya, inkâr ve inatta devam etmeye götürür.

Buna karşılık biz de şöyle deriz: Nakil yoluyla gelen şeriat hakkında bize karşı ileri sürdüğünüz bu görüş, aklî hükümler konusunda sizin aleyhinize döner. Nazarın vâcib olduğu bilgisine ulaştıran şeyin (bizzat) kendisi, düşünüp ibret alma alanına dâhildir. Size göre ancak akıl sahibi bir kişi, bilinmeyi ve nimetlerine karşılık şükredilmeyi isteyen bir Yaradan'ın varlığını kabul etmeyi düşünebilir. Böyle biri Yaradan'ı bilince kurtuluşa erer ve bol sevap umar; O'nu tanımayıp büyüklük tasladığında ise kötü bir cezaya müstahak olur.

Böyle biri, gerçekleşmesi mümkün ancak birbiriyle çelişen iki ihtimalle karşılaştığında, bunlardan ebedî nimete ulaştıracak olana hemen sarılacak, diğerinin de çetin bir azabı gerektiren hususlarla ilgili olduğunu görecektir. Çünkü akıl, kurtuluş yolunu seçme ve tehlikelerden sakınmayı tercih etme yönünde karar verir. Nazarın vâcib oluşunu bilmeye götüren yol, havâtırın (zihne doğan düşünceler) nefsi kaplaması ve imkân dâhilinde olanların sezgide çelişmesi şeklinde olursa, bu havâtırı dikkate almayan ve kendi iç dünyasından bîhaber kimse nazarın vâcib oluşunu bilemez.

Nakil yoluyla gelen şeriatın gerekleri hususunda onların bizi yükümlü tuttukları şey, gaflet ve unutma söz konusu olduğunda, akılla kavranılanlar hakkında hasımlarımızı da bağlar. Birbiriyle çelişen iki

düşüncenin olmamasıyla ilgili varsayımlardan onları susturduğumuz husus, mucize olmaksızın peygamberlik iddiasında bulunmaya benzer. Onların söyledikleri şeyin aksi kendilerini bağlar, bizi bağlamaz. Bir mucize ortaya çıktığında ve akıl sahibi de onu kavradığında, bu durum hasmın iddiasına göre aynı anda iki düşüncenin bulunmasına benzer. İki düşünce aynı anda bulunduğunda o ikisinden birini seçme hususundaki nazarın imkânı, zuhuru esnasında mucize hakkındaki nazarın imkânı gibidir.

Ayrıca şöyle deriz: Bize göre, vücûbun şartı ona işaret eden ve mükellefin ulaşabileceği bir sem'î delilin bulunmasıdır. Mucizeler zuhur edip deliller peygamberlerin doğruluğuna delâlet edince, vâcib olan şeylerin vücûbunu ve yasaklananların da yasaklığını bildiren şeriat tesis edilmiş ve vahiy (*sem'*) de süreklilik kazanmış olur. Bir şeyin vâcib oluşunun şartı, mükellefin o şey hakkındaki bilgisi değil, onunla ilgili bilgiye ulaşma/ulaşabilme imkânıdır.

"Şeriat açısından istidlâl ve nazarın vücûbiyetine işaret eden şey nedir?" diye sorulacak olursa şöyle deriz: Ümmet Allah'ın bilinmesinin vâcib oluşu hususunda icmâ etmiştir; bu bilgiyi elde etme yolunun nazar olduğu aklen de aşikârdır. Vâcib olan şeye ulaştıran şeyin kendisi de vâcibtir.

[BÂB]

BİLGİNİN HAKİKATİ



Bilgi, malumun olduğu hal üzere bilinmesi(*ma'rifet*)dir ki arkadaşlarımızdan bazısından bilginin tanımlanması hususunda nakledilen ifadeler arasında maksada en uygun olanı budur. Onlardan bir kısmı bilgiyi "malumun olduğu hal üzere açıklığa kavuşması (*tebeyyün*)" şeklinde tanımlamıştır. İmamımız[3] -Allah ona rahmet etsin- bilgiyi "mahallinin/kişinin âlim olmasını gerektiren şey" olarak; bir başka grup da "kendisiyle vasıflanan kişinin doğru ve mükemmel fiiller ortaya koymasını sağlayan şey" şeklinde tanımlamışlardır.

"Bilgi, malumun olduğu hal üzere açıklığa kavuşmasıdır" şeklindeki tanım kabul edilemez. Zira *tebeyyün*, cehalet veya gafletten sıyrılıp malumun kavranmasını bildirir. Çünkü daha önce bilmediği bir şeyi bilir hale gelen kimse "O, şimdi benim için vuzuha kavuştu" der. Hâlbuki tanımlamadaki hedefimiz, kadîm ve hâdis bilgiyi kapsayan bir ifadenin kullanılmasıdır.

Biz bilginin, "mahallinin/kişinin âlim olmasını gerektiren şey" şeklinde tanımlanmasını da uygun görmüyoruz. Çünkü tanımlardaki amaç, kastedilen şeyin açıklığa kavuşturulmasıdır. Hâlbuki bu tanımda

[3] Metinde geçen "İmamımız, Şeyhimiz, Üstadımız, Hocamız" vb. ifadeler ile Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/936), "arkadaşlarımız, mezhebimiz mensupları" vb. ifadeler ile de Eş'arîlik ve mensupları kastedilmektedir.

bir genelleme söz konusudur. Zira bu ve benzeri ifadeler, kişinin tanımını sorduğu her kavram hakkında geçerli olabilir.

Bilginin "kendisiyle vasıflanan kişinin doğru ve mükemmel fiiller ortaya koymasını sağlayan şey" olarak tanımlanması da doğru değildir. Çünkü muhal olan şeyleri, kadîm ve bâkî varlıkları bilmek, kişinin doğru/mükemmel fiiller yapmasını sağlamaz. Bu tarif, ancak bir tür bilgiyi, yani ihkâm-itkân (bir şeyi hikmetlice ve sağlamca yapma) bilgisini kapsar.

İlk Mutezilîler bilgiyi, "Kişinin bir şeye gönlünün yatacağı şekilde (توطين النفس) olduğu hal üzere inanmasıdır" şeklinde tanımlamışlardır. Hâlbuki mukallidin bir Yaratıcı'nın varlığına inanması bu tanımı geçersiz kılar. Bu, inanan kimsenin inandığı şeye olduğu hal üzere gönül huzuru (*sükûnu'n-nefs*) ile inanmasıdır; fakat bilgi bu da değildir. Sonraki Mutezilîler ise bu tanıma şunu ilave ettiler: "Bilgi, ister zorunlu olarak isterse nazar yoluyla oluşsun, *sükûnu'n-nefs* ile bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır." Allah'ın bir ortağının olmadığını, zıtların bir arada bulunması gibi muhalleri ve benzer şeyleri bilmek gibi örnekler de bu tanımı geçersiz kılar. Çünkü bu ve benzeri örneklerdeki bilgiler eşyanın bilgisi değildir. Nitekim bize göre 'şey', mevcûd olmalıdır. Onlara göre ise, hem *mevcûd* hem de varlığı düşünülebilen *ma'dûm* 'şey' sayılır. Bu yüzden bazı bilgi türleri bu tanımın dışında kalmaktadır.

[Fasıl]

Bilgi Kadîm ve Hâdistir

Bilgi, kadîm ve hâdis bilgi olmak üzere (iki kısma) ayrılır. Kadîm bilgi, Allah'ın zatı ile kaim, sonsuz sayıda bilinenle ilintili ve O'nun hakkında zarurî ya da kesbî olmaktan münezzeh olan ihata hükmünü gerektiren bir sıfattır.

Hâdis bilgi ise, zarurî, bedihî ve kesbî olmak üzere üçe ayrılır. Zarurî bilgi, ister bir zarar isterse bir ihtiyaçla ilişkili olsun iktiranla birlikte kulun makdûrunda olmayan hâdis bilgidir. Bedihî bilgi de zarurî

bilgi gibidir, ancak bir zarar ya da ihtiyaçla ilişkili değildir. Bazen bu iki kısımdan biri diğerinin ismiyle de adlandırılabilir. Yaygın olarak bilindiği üzere, hemen oluşması, araya bir kesintinin girmemesi ve kendisiyle ilgili herhangi bir şüpheye düşmenin söz konusu olmaması zarurî bilginin özelliklerindendir. Bu, algılanabilen şeyleri bilme, kişinin kendi nefsini bilmesi, zıt şeylerin bir araya gelmelerinin/birleşmelerinin imkânsız oluşunu ve benzerlerini bilme gibidir. Kesbî bilgi ise, hâdis bir kudretle elde edilen hâdis bir bilgidir. Ayrıca her kesbî bilgi nazarîdir, dolayısıyla delil üzerinde gerçekleşen sahih nazar onu içerir. Devam eden uygulamada bu böyledir; bununla birlikte kişide, öncesinde bir nazar söz konusu olmaksızın bilgiyi ve bu bilgiyi oluşturma kudreti de vardır. Fakat yine de her kesbî bilginin nazarî olduğu şeklindeki âdet devam etmektedir.

[Fasıl]
İlimler ve Zıtları

Her ilmin, kendisine mahsus zıtları vardır. Bazı zıtlar da vardır ki hem ilimlere hem de başka şeylere zıttır. Bilgiye mahsus zıtlara gelince, bunlardan biri bilgisizliktir. Bu, inanan kişinin bir şeyin (gerçekte) olduğu halin aksine inanmasıdır. Diğeri şüphedir. Bu da inanılan iki şey üzerinde, birini diğerine tercih etmeksizin, tereddüt etmektir. Bir diğeri ise zandır. Bu, tereddüt halindeki şüphe gibidir, ancak bunda inanılan iki şeyden birini hüküm itibariyle tercih etme vardır. Umumi zıtlar ise ölüm, uyku, gaflet ve baygınlık gibi hallerdir. Bunlar ilimlere, iradeye ve bunların zıtlarına tezat teşkil eder.

[Fasıl]
Akıl Zarurî İlimler(den)dir

Akıl zarurî ilimlerdendir. Aklın bütün bilgilerden soyutlandığı varsayıldığında onların zorunlu bilgi olarak tavsif edilmesinin imkânsızlığı bunun delilidir.

"Aklın bilgilerden hâli oluşunu engelleyen şey, irade için murâd edilen bilginin şart oluşu gibi, aklın varlığı için de bilgi çeşitlerinin

varlıklarının şart koşulmasıdır" denirse şöyle karşılık veririz: Bizim amacımız, teklif konusunda aklın şart koşulmuş olmasına dikkat çekmektir. Zira akıldan yoksun olan kişi, ne ile mükellef tutulduğunu bilemez. Teklif, mükellefin sorumlu tutulduğu şey(ler)i bilmesini gerektirdiğinden, kişi ancak nazarın esasları olan malumata dair bilgileri elde ettikten sonra bunları kavrayabilir. Nazar söz konusu olmaksızın ise teklifin bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Bizim amacımız, nazardan önce bulunmasını şart koştuğumuz bu bilgileri tespit etmektir. İşte bunları akıl olarak isimlendiriyoruz. Akıl (kavramı) ile kastedilen şeyin açıklanması, (yukarıdaki) suali bertaraf eder. Biz aklın çeşitli anlamlara gelen müşterek lafızlardan biri olduğunu inkâr etmiyoruz. Bizim kastettiğimiz (anlam), hâlihazırda zikrettiğimizdir.

Akıl nazarî ilimlerden değildir, zira nazara başlamanın ön şartı, aklın öncelenmesidir. Yine akıl, zarurî ilimlerin tamamı da değildir. Nitekim âmâ ile duyu algısı bulunmayan kişi, zarurî bilgilerden yoksun olsalar da akılla vasıflanırlar. Böylece aklın zarurî ilimlerin bütünü değil, onların bir bölümü olduğu ortaya çıkar.

Bunu tespit ve belirlemenin kuralı şudur: Âkilin, düşünme esnasında kendisinden uzak kalamadığı ve âkil olmayanın da onda bir nasibinin bulunmadığı her bilgi akıldır.[4] Bu incelemeden çıkan sonuç şudur: Akıl, mümkünlerin câiz, muhallerin ise imkânsız görülmesi ile ilgili zarurî bilgidir. Bu, zıtların bir arada bulunmasının imkânsız oluşunu, malûmun ret veya ispattan, varlığın da kadîm veya hâdis olmaktan uzak olamayacağını bilmek gibidir.

[4] Buradaki ibare bir hayli kapalı olmakla birlikte, muhtemelen kastedilen, akıl sahibi (âkil) ile akılsızın birbirinden akıl vasıtasıyla ayırt edilmesidir. Bir anlamda aklın tanımını yapan bu ifade, kelâmcıların kabul ettiği tanımla ilgili genel esaslara pek uygun düşmemektedir. Zira burada akıl aynı kökten türeyen başka bir lafız ile tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu ise neticede bir kısır döngüdür.

[BÂB]
ÂLEMİN HÂDİS OLUŞU



Biliniz ki -Allah sizi hak yola eriştirsin- kelâmcılar, veciz ifadelerle birçok anlamı bir araya getirmek ve amaçlarını ifade etmek için bazı ibareler üzerinde ittifak etmişlerdir.

Bunlardan biri, hem sözlük hem terim anlamıyla kullanılan 'âlem' lafzıdır. Âlem, Allah ve O'nun zâtî sıfatları dışında var olan her şeydir. Âlem, cevherler ve arazlardan ibarettir. Cevher boşlukta/uzayda yer kaplayandır; hacmi olan her şey de yer kaplar. Araz cevherle var olan sıfattır; meselâ, cevherlerle var olan renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, ilimler, iradeler ve kudretler böyledir.

Onların kullandığı terimlerden biri de *oluşlar* (*ekvân*) kavramıdır. Bunlar hareket, sükûn, bir arada bulunma ve ayrı ayrı olmadır. Bunları bir araya getiren özellik, cevheri bir mekân ya da mekân benzeri bir yerle sınırlayan şeydir.

Kelâmcıların ıstılahında cisim, birleşik olan şeydir. İki cevher bir araya geldiğinde cisim olur; çünkü onların her biri diğeri ile birleşmiştir. Cevherin hâdis oluşu bazı ilkelere dayanır: Bunlar, arazların ve onların hâdis oluşunun ispatı, cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağının ispatı ve hâdislerin öncesiz olamayacağının ispatıdır. Bu ilkeler sabit olunca, cevherlerin hâdislerden önce bulunmaması ve bir hâdisten önce bulunmayan şeyin de hâdis olması gerekir.

Mülhidlerin bazıları birinci ilkeyi –arazların ispatını- inkâr edip cevherlerden başka bir varlığın bulunmadığını iddia etmişlerdir. Arazlar şöyle ispat edilebilir: Hareketsiz vaziyette bir cevher gördüğümüzü varsayalım. Bu cevherin bulunduğu yönden ayrılarak gideceği yöne doğru hareket ettiğini gördüğümüzde kesin olarak anlarız ki cevherin o yöne gitmesi zorunlu değil, mümkündür. Zira cevher, pekâlâ birinci yönde de kalabilirdi. Sübutu/varlığı mümkün olanın yokluğu da mümkünüdür. Mümkün olan yokluk yerine sübût/varlık tercih edildiğinde, bu varlığı tercih eden bir zorunlu gerektiriciye (*muktezî*) ihtiyaç duyulur ki bu da bedihî olarak bilinir.

Böyle kabul edildiği takdirde, gerektirici cevherin kendisinden hâlî olamaz. Durum böyle olsaydı, var olduğu sürece cevher söz konusu yöne bağlı kalır, oradan ayrılması ve başka bir yöne intikali imkânsız olurdu. Böylece gerektiricinin cevher üzerine zâid/ondan ayrı olduğu ortaya çıkmış olur. Cevher üzerine zâid olanın yok olması imkânsızdır. Gerektiriciyi reddetmekle var olmayan bir gerektiriciyi düşünmek arasında bir fark yoktur. Gerektiricinin sabit/var ve cevher üzerine zâid olduğu doğru olunca, onun benzerinin veya zıddının olması kaçınılmaz hale gelir. Benzeri olması geçersizdir, zira cevherin benzeri cevherdir. Eğer cevher başka bir cevherin yönünü belirleseydi, gerektirici/belirleyici olarak takdir olunan cevherin yok olması halinde bu yönün belirlenmesi de imkânsız olurdu. Ne var ki durum böyle değildir. Üstelik iki cevherden birinin gerektirici olma hususunda diğerine üstünlüğü yoktur.

Gerektiricinin cevher üzerine zâid ve ondan farklı olduğu kesinleştiğine göre, onun ya *fâil-i muhtar* ya da gerektirici bir sıfat olması kaçınılmazdır. Şayet o, gerektirici bir sıfat olsaydı, onun varlığı da konumunu belirleyen bir cevhere bağlı olurdu. Onun böyle bir özelliği olmasaydı, bu gerektirici sıfatın sözkonusu hükmü gerektirmesi başka bir hükmü gerektirmesinden evlâ olmazdı. Bizim burada tasvir ettiğimiz şey, amaçladığımız gayeye uygundur.

Şayet tahsis olunanın belirleyicisi fâil olarak takdir edilirse –ki tartışma da varlığı sürekli olan cevher hakkındadır– bu muhal olurdu; zira bâkî olan iş yapamaz, hâlbuki fâilin bir fiilinin olması gerekir. Dolayısıyla, buradan arazların var olduğu sonucu çıkar. Bu da âlemin hudûsunun ispatındaki hedeflerin en önemlilerindendir.

İkinci ilke, arazların hâdis olduğunun ispatıdır. Bu da kadîmin yokluğunun imkânsız oluşunun izahı; arazların kendi başlarına kaim olmalarının ve (bir yerden bir yere) intikallerinin imkânsızlığı ve kümûn (gizlenme) ve zuhûru (ortaya çıkma) savunanların reddi gibi bir takım esaslara dayanır. Bizim için en uygun olan da arazların hudûsu hakkındaki delille işe başlamak, soruları arz ederken bu ilkeleri serdetmek, cevapları sunarken bunlarla amaçlanan hususları ortaya koymaktır. Şöyle ki:

Hareketsiz cevher hareket ettiğinde hareket onda sonradan meydana gelmiş olur. Hareketin sonradan ortaya çıkması onun hudûsuna delâlet eder; hareketle sükûnun ortadan kalkması, sükûnun da hâdis olmasını gerektirir. Zira sükûnun kıdemi söz konusu olsaydı yokluğu imkânsız olurdu.

"O halde, hareketin cevherde gizli olduğunu, sonradan ortaya çıktığını ve onun ortaya çıkmasıyla sükûnun gizlendiğini ileri sürenleri neye dayanarak reddediyorsunuz?" denirse, şöyle cevap veririz: Şayet durum öyle olsaydı, iki zıddın bir mahalde bir araya gelmesi söz konusu olurdu. Bir şeyin (aynı anda) hem sakin hem de hareketli olmasının mümkün olmadığını nasıl biliyorsak, aynı şekilde hareket ile sükûnun bir arada bulunmasının da imkânsız olduğunu biliyoruz.

Şayet hareket ve sükûn beraberce bir anda ortaya çıkıp bir başka anda beraberce gizlenseydiler, bu, cevherde iki farklı durumun dönüşümlü olarak bulunması demek olurdu. Bu da iki mananın sübûtunu içerir ki, bunlardan biri hareketin âşikar, diğeri de gizli olmasını icap ettirir. Şu halde arazların ispatındaki delil, cevherler hakkındaki hükümlerin/durumların münavebeli olarak gelmesi ve birbirini takip etmesidir.

Şayet kümûn ve zuhuru iki nitelik (*ma'nâ*) olarak kabul ettiğimiz takdirde, bu, onların etkileri gizli iken kendilerinin gizli olması gibi, etkilerinin göründüğü esnada kendilerinin de ortaya çıkmalarını gerektirir. Burada iş teselsüle varır. Ayrıca hareket bizzat mahallinin de hareketli olmasını gerektirir. Eğer hareketin sübûtu hükmünü gerektirmeksizin mümkün olsaydı, bunun onda daima imkân dâhilinde olması gerekirdi. Bu durum onun cinsini değiştirir ve mahiyetini başkalaştırır.

[Fasıl]
Kadîmin Yokluğunun İmkânsızlığının Delili

"Kadîmin yokluğunun muhal oluşuna dair delil nedir?" diye sorulacak olursa, şunu söyleriz: Bunun delili onun herhangi bir vakitteki yokluğunun, kendisinin vâcib olmasını muhal kılmasıdır. Bu ise ezelî varlığın sürekli olduğu düşüncesine terstir. Bu hususun geçersizliği akılla açıkça bilinir. Şayet bir gerektirici olmaksızın, vücûdun sürekliliğinin imkânıyla beraber herhangi bir vakitte mümkün (*câiz*) bir yokluk düşünülse, bu muhaldir. Zira mümkün (*câiz*), bir gerektiriciye ihtiyaç duyar. Yokluk, belli/özel bir faille ilişkilendirilmeyi imkânsız kılan mutlak bir olumsuzluktur.

Aynı şekilde yokluğun, bir zıttın meydana gelişine hamledilmesi de muhaldir. Kadîmin zıttı olarak sonradan meydana gelen, kadîmden daha evla değildir. Çünkü sonradan meydana gelenin kadîme zıd olması düşünülemez.

Kadîmin yokluğunun, onun varlığının sürekliliğinin şartlarından birinin ortadan kalkmasına dayandırılması câiz değildir. Zira kadîmin varlığı için herhangi bir şart takdir edilseydi, kadîm yokluğa ihtiyaç duymuş olurdu. Yine bu da bir gerektiriciye ihtiyaç duyardı. Bu şekilde (devam edilirse) iş teselsüle varır.

"Arazların hâdis olmasına dair delillerin rükünlerinden biri, arazların intikalinin mümkün olmamasına dayandırılmıştır. Şu halde onla-

rın yer değiştiremeyeceğine dair delil nedir? Zira bir kimse bir cevher üzerinde sonradan meydana gelen hareket, bir başka cevherden gelmiştir, diyebilir" denirse (buna) şöyle cevap veririz: Hareketin bizatihi kendisi (hakikati) intikaldir. Bu da cevherin kendisinde intikalin bulunmasını gerektirir. Şayet (hareket) bir cevherden diğerine intikal etseydi, bu, harekete ilave olarak kendisinde yer değiştirmenin olmadığı başka bir halin ortaya çıkmasını gerektirirdi. Bu da hareketin cinsinin değişmesi demektir; cinslerin değişmesi ise muhaldir. Şayet intikal yer değiştirseydi (yine) bir intikale ihtiyaç duyardı. İntikale intikal eden intikal hakkındaki durum da böyledir. Bu da sonsuzluğa gider. Bütün bu zikrettiklerimizle arazların hâdis olduğu ve onunla ilgili ilkeler anlaşılmıştır.

Üçüncü ilkeye gelince, bu, cevherlerin arazlardan ayrılmasının imkânsız oluşunun açıklanmasıdır. Bu konuda Ehl-i Hakk'ın ulaştığı sonuç şudur: Cevher, her türlü arazı ve -bulunduğu takdirde- zıdlarını taşıyabilir; şayet arazın bir tek zıddı varsa ya onu ya da zıddını taşır. Zıttı olmayan bir araz düşünüldüğünde ise cevher, bu araz cinsinden birini kabul etmek durumundadır.

Mülhidler, cevherlerin bütün arazlardan hâli olmasını mümkün görürler. Onların ıstılahında cevherler heyûlâ, arazlar da sûret olarak isimlendirilir. Sâlihî[5], esasen cevherlerin başlangıçta bütün arazlardan hâlî oluşunu mümkün görmüştür. Basra Mutezilîleri ise cevherlerin oluşlardan (*ekvân*) hâlî olmasını reddetmişler, fakat diğerleri hakkında bunu mümkün görmüşlerdir. Ka'bî[6] ve ona uyanlar da cevherlerin oluşlardan hâlî olmasını mümkün görürken, renklerden ârî olmalarını kabul etmemişlerdir. Muhaliflerimizin hepsi, cevherlerin arazları ka-

5 Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî, Mutezile'nin yedinci tabakasından olup mezhep içerisinde önemli bir yere sahiptir. Mürcie'ye yakın bazı görüşleri sebebiyle Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat ile aralarında birçok tartışma geçmiştir. Bkz. Ahmed b. Yahya b. Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Beyrut 1961, s. 72; Ahmed Mahmud Subhi, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, Beyrut 1985, s. 116.

6 Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bî, 319/931'de vefat etmiştir. Mutezile'nin Bağdat ekolüne bağlı Ka'biye fırkasının reisidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Adil Bebek, "Ka'bî", *DİA*, XXIV, s. 27.

bul etmelerinden sonra onlardan ârî olmalarının imkânsızlığı hususunda bizimle hemfikirdirler. Dolayısıyla mülhidlerle tartışma yalnızca oluşlar (*ekvân*) konusuyla sınırlı kalır. Bu konudaki tartışma bir zarurete dayanır. Çünkü biz akılla açıkça anlarız ki birleşme ve ayrılmayı kabul eden cevherler temas ve ayrılma olmaksızın bilinemez.

Bunu açıklayan şeylerden biri şudur: Cevher ve araz sürekli olan bir şeyde bir araya geldiklerinde akıl onların birleşmelerini -bu birleşmeden önce var oldukları kabul edildiği takdirde– ancak önceki bir ayrılıktan sonra anlayabilir. Aynı şekilde bu ikisi ayrıldığında, zorunlu olarak biliriz ki bu ayrılıktan önce bir birleşme muhakkak mevcuttur.

Âlemin hâdis oluşunu ispatlamayı istemedeki gayemiz, oluşların sübûtuyla açıklığa kavuşur. Mutezile'nin bize muhalefet ettiği konularda onları reddetme çabamızda şu iki hususa tutunduk: Birincisi, cevherlerin arazlar ile vasıflandıktan sonra onlardan ayrılmalarının imkânsız oluşuna dair görüş birliğini delil olarak kullanmaktır. Dolayısıyla her arazın devamlı olduğunu söylüyoruz. Çünkü o, mahallinden ancak zıddının ortaya çıkmasıyla yok olur. Onların (Mutezile'nin) iddiasına göre zıt, ancak onu nefyeden şeyin yokluğu halinde ortaya çıkar. Beyaz ortadan kalktığında arkasından (başka) bir rengin ortaya çıkmaması mümkün olabilir mi? (İkincisi ise), cevherlerin başlangıçta renklerden ayrı oluşunun düşünülmesi mümkün görüldüğü takdirde biz de bu yolu arazların (diğer) türleri için de uygularız.

Şunu da ilave ederiz: Cenabı Hakk'ın zatında hâdislerin kaim oluşunun imkânsızlığına dair delil şudur: Eğer O'nun zatında hâdisler olsaydı, onlardan hâlî olamazdı; bu da Allah'ın hâdis olması anlamına gelirdi. Her ne kadar cevherlerin hâdisleri kabulü mümkün ve doğru ise de hasmımız cevherlerin hâdislerden ârî oluşunu mümkün gördüğü takdirde, Allah'ın hâdislere mahal olmasının imkânsızlığı karşısında bir delil ortaya koymuş olmaz.

Dördüncü ilke, öncesiz hâdislerin imkânsızlığının açıklamasını içerir. Bu ilkenin dikkate alınması zorunludur. Çünkü bu ilkedeki amacın ortaya konulması mülhidlerin bütün görüşlerini alaşağı eder.

Onların neredeyse tamamının savundukları ilke şudur: Âlem olduğu hal üzere devam eder; feleğin, her dönüşünün öncesinde başka bir dönüş vardır; kevn ve fesâd âlemindeki hâdisler de başlangıcı olmayan bir biçimde birbirini takip eder, dolayısıyla bunların her biri kendi cinsinden bir benzeri ile öncelenmiştir. Nitekim her çocuktan önce bir baba, her ekinden önce bir tohum, her yumurtadan önce bir tavuk vardır.

Sonra şöyle deriz: Sizin ilkeniz, sayısız ve sınırsız hâdislerin birbiri ardına varlık sahasına çıkmalarını gerektirir. Aklî öncüllerle bunun geçersizliği bilinmektedir. Çünkü biz şu an içinde bulunduğumuz devirle ilgili görüş beyan ediyoruz.

Ve diyoruz ki: Şu an içinde bulunduğumuz devirden önce sonsuz sayıda devrin geçmiş olması da mülhidlerin ilkelerindendir. Hâlbuki kendisinden sonluluk nefyedilen bir şeyin bir biri ardına gelen şeyler tarafından takip edilmesi imkânsızdır. Şu halde bu devirlerden önce bir devir geçip gitmiştir; onun son bulması, bunların da yok olup ortadan kalkacağını gösterir. Amacımızın gerçekleşmesi için bu kadarı yeterlidir.

"Cennet ehlinin makamı ebedî ve daimîdir; dolayısıyla sonrasız hâdislerin ispatı mümkünse, öncesiz hâdislerin ispatı da ihtimal dışı değildir" denirse, biz de şöyle deriz: Sonsuz sayıda fertlerin peş peşe varlık sahasına çıkarılması imkânsızdır. Gelecekte bir şeyin var olacağını ummak, bir sonsuzun varlığına hükmetmeyi gerektirmez. Allah'ın makdûrâtından kendisini hiçbir sayının sınırlayamayacağı ve hiçbir zaman diliminin kuşatamayacağı bir şeyin varlık alanına çıkması mümkün değildir. Hâdis oluşun özünde, onun bir öncesinin olması bunu doğrular. Evveliyeti nefyederek hâdisleri ispat etmek çelişkidir; hâlbuki bir sonunun olması, hâdisin özüyle ilgili değildir.

İlim erbabı iki örnek vererek bu iki durumu açıklamışlar ve şöyle demişlerdir: Evveli olmayan hâdislerin ispatına misal, bir kişinin muhatabına "Bir dinar vermedikçe sana bir dirhem vermeyeceğim; bir dirhem vermedikçe de bir dinar vermeyeceğim" şeklindeki sözüdür.

Dolayısıyla ileri sürdüğü şart gereğince o kişinin ne bir dinar ne de bir dirhem vermesi tasavvur olunabilir.

Onların bizi ilzam ettikleri misal ise bir kimsenin "Sana ancak bir dirhem verdikten sonra bir dinar vereceğim; bir dinar verdikten sonra da bir dirhem vereceğim" demesidir. Şu halde bu sözden şartın gereğinin uygulanacağı anlaşılır.

Zikrettiğimiz şeyler –arazlar ve onların hâdis oluşu, cevherlerin arazlardan ayrı olmasının imkânsızlığı ve arazların öncesinin bulunması- sabit olduğunda bu ilkelerden çıkan zorunlu sonuç şudur: Cevherlerin zaman bakımından arazlara önceliği yoktur. Hâdislerden önce olmayanın da hâdis olduğu nazar ve tefekküre ihtiyaç duyulmaksızın zorunlu olarak bilinir.

Cevherlerin ve arazların hâdis olduğunun ispatı konusundaki bu aydınlatıcı bilgi yeterlidir. Artık Yaratıcı'yı bilmeye götüren yolu açıklayacağız. Başarı Allah'tandır.

[BÂB]

YARATICIYI BİLMENİN İSPATI



Âlemin hâdis olduğu ve varlığının bir başlangıcının bulunduğu ortaya konduğuna göre hâdisin varlığı da yokluğu da mümkündür. Onun ortaya çıktığı zaman dilimi daha önce olabileceği gibi saatlerce sonra da olabilirdi. Mümkün yokluğun devamı yerine mümkün varlık ortaya çıktığında, akıl bu oluşu belirleyen bir belirleyici(*muhassıs*)ye ihtiyaç duyulduğuna açıkça hükmeder. Bu -Allah sizi doğruya ulaştırsın- zarurî olarak ortaya çıkmıştır. Bu konuda derin bir araştırmaya da nazara müracaata da ihtiyaç yoktur.

Ayrıca hâdisin bütünüyle bir belirleyiciye ihtiyaç duyduğu ortaya çıktığında, bu belirleyicinin, malûlünü gerektiren illet gibi, hudûsun vukuunu gerektirici olması icap eder. Bu durumda o, ya tabiatçıların iddia ettikleri gibi tabiat ya da bir fail-i muhtardır.

İllet, malûlünü aynı anda zorunlu kıldığından belirleyicinin illet konumunda ele alınması geçersizdir. Şayet belirleyici, illet olarak düşünülecek olursa bu durumda onun ya kadîm ya da hâdis olması gerekir. Kadîm olması, âlemin varlığının ezeli olmasını gerektirir. Bu da âlemin kadîm olduğu düşüncesine yol açar. Oysa biz, âlemin hâdis olduğuna dair delilleri ortaya koymuştuk. Âlem hâdis olunca bir belirleyiciye ihtiyaç duyar. Böylece, gerektiricinin gerektirdiği şey konusunda teselsül oluşur.

Belirleyicinin tabiat olduğunu iddia eden kişi sapıtmış olur. Zira tabiatın belirleyici olduğunu iddia edenler nezdinde, engeller ortadan kalkınca tabiat, sonuçlarını zorunlu olarak doğurur. Şayet tabiat kadîm ise âlemin de kadîm olduğuna hükmedilir; hâdis ise kendisi de bir belirleyiciye ihtiyaç duyar. Bu kadarı onları reddetmek için yeterlidir. Bundan sonra, inşallah, tabiatçılara cevap vermeyi ümit ediyoruz.

Hâdisin belirleyicisinin, onu gerektiren bir illet veya kendi başına hâdisi iradesiz olarak meydana getiren bir tabiat olması ihtimalleri geçersiz olunca, şu husus kesin olarak ortaya çıkar: Hâdislerin muhassısı, irade sahibi bir fail ve onların bazı niteliklerle belli vakitlerde ortaya çıkmalarını belirleyendir.

Akıl sahibi bir kimsenin, âlemin hâdis olduğunu kavrayıp onun bir yaratıcısının olduğunu anlayınca, şu üç esas üzerinde akıl yürütmesi gerekir: Birincisi, Allah için vâcib olan sıfatları düşünmek; ikincisi, Allah hakkında muhal olan şeyleri düşünmek; üçüncüsü de Allah için mümkün olan hükümleri düşünmektir. Bu üç ilkenin anlatılmasıyla akaid esasları –inşallah- belirlenmiş olacaktır.

[BÂB]

ALLAH'A VACİB OLAN SIFATLAR



Bilin ki, Allah'ın sıfatları zâtî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâtî (*nefsî*) sıfatın hakikati şudur: Her zâtî sıfat, zat var oldukça var olur; mevsufla kaim olan bir illete de dayanmaz.

Manevî sıfatlar ise mevsufta bulunan bir illete bağlı olarak, kendileriyle nitelenen için sabit olan hükümlerdir.

Bu iki tür sıfat, uzayda yer kaplayan cevher örneği ile açıklanabilir. Şöyle ki; zâtî sıfat (var olmak), cevher var olduğu sürece ondan ayrılmaz. Bu sıfat, cevher üzerine zâid olan bir şeyle muallel olmadığından zâtî sıfatlardandır. Âlimin âlim olması da sahip olduğu bilgi sebebiyledir. Bize göre, bu ve benzerleri manevi sıfatlardır.

Bu eserdeki amacımız, Allah'ın zâtî sıfatları hakkındaki bilgiyi ortaya koymaktır. Dolayısıyla, O'nun varlığının sübûtu hakkında nazarla işe başlıyoruz.

Bir kimse "Yaratıcı'yı bilme konusunda daha önce deliller ortaya koymuştunuz. Yaratıcı'nın yokluğunu düşünen birisini neye dayanarak reddediyorsunuz?" derse, şöyle cevap veririz: Bize göre adem, mutlak yokluktur. Yok olan şey (*ma'dûm*) ise varlık sıfatlarından biriyle nitelenmez. Böyle olunca, varlığı reddedilen bir yaratıcı ile her açıdan yokluğu düşünülen bir yaratıcı arasında fark yoktur. Aksine, geçersiz olsa dahi kesin bir delille yaratıcının reddedildiğini söylemek özünde

çelişkilidir. Yok olan bir yaratıcıyı ispat etmeye çalışmak da çelişkilidir. Varlığı olmayan bir yaratıcıyı savunanlar sadece Mutezile'dir. Zira onlar, *ma'dûm* için varlık sıfatlarını kabul etmişler ve *ma'dûm*un, türlerin özelliklerinden biri olduğuna hükmetmişlerdir.

Biz, vücûdun sıfatlardan biri sayılmamasını yeğliyoruz. Çünkü vücûd, zâtın kendisidir. Vücûdun konumu, cevherin yer kaplaması (*tehayyüz*) gibi değildir; çünkü yer kaplama cevherin zatına zâit bir sıfattır. Bize göre, cevherin varlığı, ilave bir şey düşünülmeksizin, onun kendisidir. İmamlarımız –Allah onlardan razı olsun- vücûdun sıfatlardan sayılıp sayılmaması konusunu geniş bir biçimde ele almışlardır. Vücûd ile ilgili bilgi zâta dair ilimdir.

[Fasıl]
Allah'ın Kıdemi Hakkındaki Delil

"Allah'ın varlığı bilindikten sonra O'nun kadîm oluşunun delili nedir ve öncelikle kıdemin hakikati nedir?" diye sorulursa, şöyle cevap veririz: Bazı imamlara göre kadîm, varlığının öncesi olmayandır.

Bizim imamımız –Allah'ın rahmeti üzerine olsun- şöyle demiştir: Varlığı devamlı olan ve üzerinden uzunca bir süre geçen her varlık dilde kadîm olarak isimlendirilir. Nitekim bir ayette, "حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ /*...hatta o (ay), eski bir hurma dalı gibi oluncaya kadar...*"[7] buyurulmaktadır.

Amacımız, kadîmin varlığının başlangıcının olmadığına dair delil getirmektir. Bunun delili şudur: Şayet kadîm, hâdis olsaydı, bir muhdise ihtiyaç duyardı. Muhdisin muhdisi için de durum aynıdır. Bu ise, öncesi olmayan hâdislerin varlığını kabul etmeye yol açar. Bunun geçersiz olduğu daha önce açıklanmıştı.

"Öncesi olmayan varlığın ispatı, sonsuz sayıda peş peşe gelen vakitlerin kabul edilmesi anlamına gelir. Zira varlığın sürekliliği ancak vakitler içinde anlaşılır. Bu da başlangıcı olmayan hâdislerin ispatına

[7] Yâsîn, 36/39.

götürür" denirse, biz de şöyle deriz: Böyle düşünenler yanılmaktadırlar. Çünkü vakitler ile varlık sahasına çıkışta birbirine yakın olan varlıklar kastedilir. Her bir varlık, varlık alanına çıkış yakınlığına izafe edilir; bu da onun vaktidir. Örfe göre, feleğin hareketlerine ve gece ile gündüzün birbirini takip etmesine vakitler denir.

Vaktin manası konusunda bu husus anlaşıldığında, bir aklî önermede biri diğerine bağlanmadığı sürece, bir varlığın (varlık sahasına çıkışının) başka bir varlık(ın varlık alanına çıkışı) ile eş zamanlı olması varlığın şartı değildir. Şayet her varlık bir vakte ihtiyaç duysa ve vakitlerin de mevcut olduğu düşünülseydi, o takdirde bu vakitler de (başka) vakitlere ihtiyaç duyarlardı. Bu da hiçbir akıl sahibinin kabullenemeyeceği cehaletlere yol açar. Şu halde Allah, hâdislerin ortaya çıkmasından önce varlığı ve sıfatlarıyla yegâne varlıktır. Hiçbir hâdis, O'nunla mukayese edilemez.

[Fasıl]
Allah'ın, Zâtıyla Kaim Olması

Allah, kendi zatıyla kaimdir; yerleşeceği bir mahalle veya içinde duracağı bir mekâna ihtiyaç duymaktan yücedir. Zâtıyla kaim olmanın anlamı hakkında imamların açıklamaları farklılık arz eder; bir kısmı şöyle der: Allah, mahalden müstağni bir varlıktır. Buna göre cevher, kendi zatıyla kaimdir. Üstat Ebû İshak[8] -Allah'ın rahmeti üzerine olsun-, "Zâtı ile kaim olan, mahal ve belirleyiciden müstağni bir varlıktır" demiştir. Ona göre bu, ancak Allah'a mahsus bir durumdur. Çünkü cevher, her ne kadar yerleşeceği bir mekâna ihtiyaç duymasa da, onun varlığı başlangıçta kudretli bir belirleyiciye ihtiyaç duymuştur.

Bu bölümde güdülen hedef, Allah'ın bir mahalle ihtiyaç duymaktan münezzeh olduğuna dair delili ortaya koymaktır. Bu delil de şudur: Allah bir mekâna yerleşseydi ve varlığı da o mekâna ihtiyaç duysaydı, bu mekân hem kadîm olurdu hem de Allah'ın bir sıfatı olurdu.

8 Ebû İshak Rüknüddîn İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî (418/1027). Bkz. S. Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *DİA*, XXII, 515-516.

Zira her mekân, kendisinde kaim olan şeyin özelliğini alır. Hâlbuki sıfatın, manaların gerektirdiği hükümlerle nitelenmesi imkânsızdır. Allah'ın hayy, âlim ve kâdir olmakla vasıflanmasının gerekliliğini açıklayacağız.

[Fasıl]
Allah'ın Sonradan Yaratılanlara Benzememesi

Hâdislere benzememek (*muhalefetü'l-li'l-havâdis*), Allah'ın zâtî sıfatlarındandır. Allah, hâdislerin hiçbirine benzemez, hâdislerin hiç biri de O'na benzemez.

Bu bölümün başında, "iki denk (*misleyn*)" ya da "iki farklı (*hilâfeyn*)" olmanın ne anlama geldiğine dikkat çekmek lüzumludur. Biri diğerinin yerine geçebilen her iki varlığa denk/misl denir. Bunlar şöyle de tanımlanabilir: "İki denk" zorunluluk, mümkünlük ve imkânsızlık hususunda birbirine eşit olan iki varlıktır. Birinci tanım daha uygundur. Zâtî sıfatların, birinde bulunup diğerinde bulunmadığı her iki varlığa "iki farklı" denir.

İbn Cübbâî[9] ve Mutezile'nin sonra gelenleri, iki dengin, en özel sıfatlarda (*ehassu's-sıfât*) birbirine ortak olan iki şey olduğu görüşünü benimsemiş ve ilaveten şunu söylemişlerdir: En özel sıfatlardaki ortaklık, bir illete bağlı olmayan diğer sıfatlarda da ortaklığı gerektirir. Onlar, geçersiz olduğu halde bu görüşün üzerine çok sapık bir düşünceyi inşâ etmişlerdir. Hâlbuki en özel sıfatlarda ortaklık diğer aslî sıfatlarda da bir ortaklığı gerektirseydi, bir şeyin, umumi sıfatlarda kendi zıddı ile ortak olması imkânsız olurdu. Zira bu iki şey (o varlık ve onun zıddı), en özel sıfatlarda ortak değildirler. İllet ortadan kalktığında malûlün de ortadan kalkması zorunludur. Şunu biliyoruz ki, en özel sıfat olmak bakımından siyahlık, hareketten farklı ise de sonradan meydana gelmek, var olmak, araz olmak ve benzeri hususlarda onunla

[9] Ebû Hâşim Abdüsselam b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (277/890- 321/933) Mutezile imamlarının önde gelenlerinden Ebû Ali'nin oğlu olup, onun gibi Cübbâî nisbesiyle anılır. Bkz. Avni İlhan, "Ebû Hâşim" *DİA*, X, 146-147.

ortaktır. Böylece denkliği en özel sıfatlarda ortaklıkla illetlendirmek bâtıl olur. Bunu geçersiz kılan şeylerden biri de şudur: Onlara göre bir şey, hilafının kendisine muhalif olduğu şeyde dengine benzerlik gösterir. Ayrıca, ilim, ilim olması bakımından zorunlu olarak kudretten farklıdır. Bunu inkâr eden, zarureti inkâr etmiş olur. Bütün bunlar farklılık ve denkliğin en özel sıfatlarda meydana geldiği görüşünü geçersiz kılar. Onlara göre bir şey, hilafının muhalif olduğu şeye denktir

Buradaki metodumuz, en özel sıfatların (iki şeyin denklik ve farklılığının) illeti olarak kabul edilmesinin geçersizliğini ortaya koyduktan sonra şunu söylemektir: Denkliğin (*mümâselet*) belirlenmesi/ortaya konması hususunda zâtî sıfatların hepsi dikkate alınmalıdır. Onlardan sadece bir kısmının illet olarak görülmesi geçersiz olduğuna göre, geriye sadece tamamının dikkate alınması seçeneği kalır. Mutezile burada, Allah için bir mahal ile kaim olması imkânsız hâdis bir irade kabul etmekle kendi ilkesini çiğnemiştir. Onlar, bu iradenin bir mahalle kaim olan irademizin dengi olduğuna hükmetmişlerdir. Bu ise, ortaklığın, onu diğer sıfatlarda zorunlu görmeksizin, sadece en özel sıfatlarda olduğunu itiraftır.

[Fasıl]
İki Denk (*Misleyn*) ve İki Farklı (*Hılâfeyn*)

"Birbirine denk olan iki şeyden birinin herhangi bir özellik bakımından diğerinden farklı olması mümkün müdür? Yoksa iki farklı şeyden birinin, diğerinde geçerli olan bir özellikte onunla müşterek olması mümkün mü?" diye sorulursa, şöyle deriz: Bu soru iki meseleyi içerir.

Birinci sorunun cevabı şudur: Bir şey zâtî sıfat açısından denginden farklı olamaz, ancak denginin benzerliği mümkün olduğunda manevî sıfat açısından farklı olabilir.

Bu şöyle bir misalle açıklanabilir: Cevherler, zâtî sıfatlarda birbirlerine denk oldukları için benzerdirler. Zira bir cevher ayırt edilme

(*temeyyüz*) ve arazları kabul etme açısından diğer bir cevherden farklı değildir; öteki zâtî sıfatlarda da durum böyledir. Bazı cevherler, benzerleri diğer cevherlerde mümkün olan arazlardan bir kısmını taşımakla özellik arz edebilir. Sonuç olarak, bir şeyin kendi denginden bazı mümkün sıfatlarla özellik arz etmesi, onun o şeye (dengine) benzerliğine halel getirmez. Zira bir şey dengine özü itibariyle benzer; bu sebeple benzerlik hükmünün uygulanmasında yalnızca zâtî sıfatlar dikkate alınır. Mümkün arazlar (الطواري الجائزة) zâtî sıfatları dönüştüremez.

Söz konusu sorulardan ikincisinin cevabı da şudur: Bir şey, muhalif olduğu bir başka şeye umumi sıfatlarda ortak olabilir. Meselâ siyah, beyazdan farklı ise de, ikisi varlık olmaları ve birer renk arazı olmaları bakımından ortaktırlar. Burada başka örnekler de verilebilir.

Bizim bu meseleyi ele almadaki amacımız bazı Batınî grupları reddetmektir. Onlar, "Allah'ın hiçbir sübûtî sıfatı yoktur" derler, oysa Allah, onların bu sözlerinden münezzehtir. Onlara göre, Kadîm, mevcûd zât olarak vasıflandırılırsa, bu, Allah'ın hâdislere benzetilmesi anlamına gelir; çünkü hâdisler de mevcut zatlardır. Allah hakkında kendilerine sübûtî sıfatlar konusu sorulduğunda, onlar olumsuzlama (*nefy*) metodunu takip etmiş oldular. Onlara "Yaratıcı mevcut mu?" diye sorulduğunda bunu reddederler ve "O, ma'dûm değildir" derler.

Onların söylediği bu söz gerçekçi değildir. Biz deriz ki: Zorunlu olarak biliyoruz ki, "ma'dûm değil" demek (*nefy*) ile "var" (*sübût*) demek arasında (anlam bakımından) bir derece farkı yoktur. Onlar "Yaratıcı yoktur" derlerse, kendilerine O'nun bilineceğini ispat eden deliller ileri sürülür. Şayet Yaratıcı'nın varlığını kabul ederlerse, bu takdirde (ikrardan) kaçındıkları şeyi ispat etmek zorunda kalırlar. Hâdislerin var olduğunu kabul etmek, Allah'ın varlığını kabul etmeyi de içerir. Onlar, "Yaratıcı'nın var olduğunu kabul ederiz, fakat varlığını ifade edemeyiz" derlerse, bu kendilerine bir fayda sağlamaz. Çünkü benzeşme (*temâsül*) ve farklılaşma (*ihtilâf*) aklen ispat edilebilen hususlara dâhil olup, lisan ve isimlendirmelerle bir ilgisi yoktur. Şu halde

onların Allah'ı varlık (sıfatı) ile vasfetmeleri, O'nu hâdislerin vasıflarıyla nitelemekten kaçınmaları gerekir. Böyle düşündükleri takdirde amaçları gerçekleşir, söyledikleri diğer şeyler de her açıdan geçersiz olur.

"Siz, vücûd konusunda Allah'ın hâdislere benzediğini mi yoksa benzemediğini mi söylüyorsunuz?" diye sorulursa, deriz ki: Allah'ın hâdislere benzediğini söylemek mümkün değildir. Şayet bir kişi, "Allah Teâlâ hâdislere benzer" derse, O'nun zatını benzeşme (*mümâselet*) ile nitelemiş olur. Bu ancak, kadîm ile hâdisi tek bir özellikte ortak kılmaktır. Hâlbuki teşbih ve temsili önce umumi anlamda kullanıp sonra hususî anlama indirmeye imkân yoktur. Bilakis şu söylenebilir: Varlığın hakikati ister görünen (*şâhid*) isterse görünmeyen (*ğâib*) âlemde olsun tek bir tarzda gerçekleşir. Zira çakışma, kendisinde ortaklık bulunan şeyde olur, başkasında olmaz.

"Varlık bakımından hâdislerle ortak olsa da Allah'ın, mahlûkatına benzemediğini söyleyen siz değil miydiniz?" diye sorulacak olursa, şöyle deriz: Farklı olan iki şey arasındaki farklılık, benzeşme (*mümâselet*) anlamına gelmez. Gerçekte benzeşme, birbirine denk iki şeyin zâtî sıfatlarının tamamında birbirine benzeşmesiyle olur. Hâlbuki farklılık, bütün sıfatlarda faklı olmayı gerektirmez. Çünkü farklılık, ancak iki varlık arasında vuku bulur. Bu yüzden farklılığın dile getirilmesi, birbirinden farklı iki şeyin varlık bakımından ortaklığı sebebiyle çakışmasını zorunlu kılar. Benzeşme, ortaklığın zâtî sıfatlara genellenmesini gerektirdiğine göre, biz bunu burada uygulayamayız. Farklılık, bütün sıfatlarda ayrı olmayı gerektirmez.

[Fasıl]
Allah'ın Nitelendirilmesinde Muhal Olan Şeyler

Birisi, "Siz, isbat sıfatlarının bazılarında kadîmin hâdislerle ortak olmasının mümkün olacağını söylemiştiniz. O halde sıfatlardan Allah hakkında muhal olup hâdislere has olanları açıklayınız" derse, şöyle deriz: Şimdi ilk önce cevherlere ait olanları açıklayalım. Cevherlere ait özelliklerden biri tehayyüz/boşlukta yer kaplamadır. Ehl-i Hakk'ın

istisnasız hepsi Allah'ın yer kaplamaktan ve yönlerle belirlenmiş olmaktan münezzeh olduğu görüşündedir.

Haşeviyye'nin bir bölümü ve Kerrâmiyye Allah'ın bir yer kapladığını ve cihet olarak da yukarıda bulunduğunu iddia ederler ki Allah, onların bu söylediklerinden yücedir. Onların bu görüşlerinin yanlışlığını gösteren delillerden biri şudur: Yönlerle belirlenmiş şeyin cisimlerle aynı hizada bulunması mümkün demektir. Cisimlerle aynı hizada bulunan şeylerin hepsi, onlara ya ölçülerinin tamamı ya da bir kısmı bakımından eşit olur yahut da bir kısmı onunla aynı hizada olur. Tanrı'nın böyle ölçülmesi ve bölünmesine götüren her ilke apaçık bir küfürdür. Cisimlerle yan yana olan şeyin onlara temas etmesi mümkündür. Cisimlerin temasına ve ayrılmasına imkân tanıyan şey ise hâdistir. Zira cevherlerin hâdis olduğunun ispatlanmasının metodu, daha önce de geçtiği üzere, cevherlerin temas ve ayrılmayı kabul etmesidir. Şayet cevherlerin hâdis olduğuna dair delili genelleştirirlerse, boşlukta var olduğunu kabul ettikleri şeyin hâdis olduğuna da hükmetmek zorunda kalırlar. İlzam edildikleri konudaki bu delili reddederlerse, cevherlerin hâdisliğinin ispat edilmesi yolu da kendilerine kapanmış olur.

Onlar, "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى / *Rahman arşa istivâ etti*"[10] ayetinin zahirini delil olarak kullanmak isterlerse, bu ayetin tevilinde bize yardımcı olacak (başka) ayetlerle kendilerine karşılık veririz: "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ / *Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir*"[11]; "أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ / *Herkesin kazandığını/yaptığını görüp gözeten (Yüce Allah) her hangi bir kimse gibi midir?*"[12] Bu ayetlerin ne anlama geldiğini onlara sorarız. Bu ayetlere 'ilim' ve 'ihata' manasını verdikleri takdirde, bizim de *istivâ* lafzına 'galebe çalma ve hükmü altına alma' manasını vermemiz mümkündür; bu da dilde yaygın bir kullanımdır. Zira Araplar, bir kişi iktidarın anahtarlarına sahip olup halkı hâkimiyeti altına aldığında, "استوى فلان على الممالك" derler. Burada arşın özellikle zikredilmesindeki amaç, onun halkın nazarında mahlûkatın en büyüğü

[10] Tâhâ, 20/5.
[11] Hadîd, 57/4.
[12] Ra'd, 13/33.

olmasıdır. Dolayısıyla Allah, arşı zikrederek rütbe itibarıyla onun altında bulunan her şeye dikkat çekmiştir.

"Hâkimiyet anlamına gelen *istivâ*, geçmişte meydana gelen bir mücadele ve çekişmeye işaret eder" denirse, biz de şöyle deriz: Bu söz geçersizdir. Zira *istivâ* bu söylenen anlamı ifade etseydi, hükümranlığa (*kahr*) delâlet ederdi. Ayrıca, doğrudan istikrar manasına gelen istiva ise geçmişteki bir karışıklığı ve düzensizliği bildirir ki bunu kabul etmek küfürdür. *İstivâ*yı Allah'ın arştaki bir işe yönelmesine hamletmek de uzak bir ihtimal değildir. Bu, Süfyan es-Sevrî'nin tevilidir; o bu yorumuna şu ayeti delil getirmiştir: "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ / *Sonra duman halinde olan göğe istivâ etti*"[13] Bu ayette *istivâ*, "Ona yöneldi" anlamını ifade etmektedir.

"Bu ayeti tevil etmek yerine, tevilini ancak Allah'ın bildiği müteşâbihlere dâhil ederek zahiri üzere ele alsaydınız daha iyi olmaz mıydı?" denilirse şöyle cevap veririz. Soru sahibi, *istivâ* kelimesini dildeki zahirî anlamı olan yerleşmeye (*istikrâr*) hamledilmesini istiyorsa, bu, tecsimi kabul etmeyi gerektirir. Bu manaya gelebileceğine ihtimal verdiği takdirde, tecsim inancında ısrarcı olanlarla ilgili hükme dâhil olur. İstikrar anlamının imkânsız olduğuna kesin olarak karar verdiği takdirde ise zahiri anlam ortadan kalkmış, ayeti zahiri üzere anlamaya çağıran kişi de tutarlılığını kaybetmiş olur. Ayetin, zahirine hamledilmesi ihtimali kesin olarak ortadan kalktığına göre, geriye sadece onun aklî bakımdan tutarlı ve şeriatin gereğine uygun bir anlama hamledilme ihtimali kalır. İtikatta meydana gelebilecek bir takım mahzurlardan sakınmak amacıyla tevilden uzak durmak, kafa karışıklığına, zihin bulanıklığına yol açar, halkı yanlışlara sevk eder, usûli'ddinde bir takım şüphelere yol açar ve ayetlerin bir kısmının asılsız zanlara maruz kalmasına sebep olur. " وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ / *Diğerleri müteşâbihlerdir*"[14] ayeti ile dirilişi inkâr edenlerin kıyametin hemen kopmasını istemeleri, onun sınırları, mahalli ve şartları hakkında soru sormak için Hz. Peygamber'e başvurmaları kastedilir. "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ

[13] Fussılet, 41/11.
[14] Âl-i İmran, 3/7.

اللهُ / *Onun tevilini Allah'tan başka kimse bilemez*"[15] ayetiyle, onun nihaî anlamını ancak Allah'ın bilebileceği kastedilir ve şu ayet de buna delil teşkil eder: " هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ / *Onun tevilinden başka bir şey mi bekliyorlar?*"[16] Buradaki tevil, Müslümanların ittifakıyla kıyamete hamledilir.

[Fasıl]
Kerramiyye'nin Görüşünün Aksine Allah Cisim Değildir

Kerrâmiyye'den bir grup, Allah'ın cisim olduğunu söylemişlerdir ki Allah onların bu tür sözlerinden münezzehtir. Onlarla bu konuyu tartışma sadedinde şunu söyleriz: Sözlükte cisim, bileşik bir şey anlamına gelir. Bu sebeple, birinden kiloca fazla ve cüsse bakımından iri olan kişiye أَجْسَم (daha cüsseli), diğerine ise جَسِيم (cisimli/cismi olan) denilir. Dolayısıyla buradaki derecelendirme (üstünlük) ancak parçaların birleşmesiyle ilgilidir. Cisimden türetilen derecelendirme (أَجْسَم) birleşmenin fazlalığını bize bildirdiğine göre, cisim kelimesinin de kökünde bulunan birleşmeye delâlet etmesi gerekir. Meselâ أَعْلَم (en iyi bilen) kelimesi bilgideki üstünlüğe işaret ettiğine göre, عَالِم lafzı da ilim kelimesinin köküne işaret eder.

Sonra şöyle deriz: Allah'ı cisim olarak isimlendirip cismin özelliklerini taşıdığını söylerseniz şu iki durumla karşı karşıya kalırsınız: Ya cevherlerin hâdis olduğunu kabul etmeyeceksiniz; çünkü onların yapısı birleşme, temas ve ayrılmayı kabullerine dayanır. Ya da Allah'ın varlığında da hudûsü kabul edeceksiniz. Her iki görüş de dinden çıkmak ve Müslümanlardan ayrılmak demektir.

Onlar arasında, cisimlerin özelliklerinin Allah hakkında sabit olmadığını; O'na cisim denmesinin sebebinin, cismin O'nun varlığını göstermesi olduğunu ileri sürenler vardır. Şayet onlar böyle diyorlarsa kendilerine "Şeriatta varid olmadığı veya nakilde (sem') yer almadığı halde, Rabbinizi sıfatına aykırı bir şeyle isimlendiriyorsunuz. Allah'ı

[15] Âl-i İmran, 3/7.
[16] Araf, 7/ 53.

bir beden olarak isimlendiren ve bedeni varlık anlamında kullanan bir kimseyle sizin aranızdaki fark nedir?" diye sorulur. Onlar " تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ / *Sen benim nefsimde olanı bilirsin ben ise senin nefsinde olanı bilmem*'[17] ayetinde olduğu gibi ilahın nefs olarak isimlendirilmesi mümkün olduğuna göre, Allah'ın cisim olarak isimlendirilmesi de mümkündür" diyecek olurlarsa biz de şöyle deriz: Allah'ın isimlerinde kıyas câiz değildir. Eğer bu mümkün olsaydı, nefis lafzıyla vücûd (varlık) kastedildiği gibi beden kelimesiyle de vücûd kastedilebilirdi. Dolayısıyla 'نفس العرض' ve 'العرض نفسه' (arazın vücûdu ve bizzat araz) demek doğrudur; ancak 'جسم العرض' (arazın cismi) demek isabetli değildir. Kaldı ki esas olan, nassa tabi olmaktır.

[Fasıl]
Allah'ın Arazları Kabul Etmemesi

Cevherin, ilaha ait hükümlerden farklı olduğu hususlardan biri, arazları kabul etmesi ve hâdislerle nitelendirilmesidir. Allah ise hâdisleri kabul etmekten münezzehtir. Kerrâmiyye, hâdislerin Allah'ın zatıyla kaim olduğunu ileri sürmüş -ki Allah bundan münezzehtir- sonra da O'nun, kendisiyle kaim olan hâdislerle vasıflanamayacağını iddia etmişlerdir. Sonra da işi daha önce kimsenin söylemediği bir cehalete götürmüş ve şöyle demişlerdir: Hâdis söz, Allah onu söylemediği halde, O'nun zatıyla kaimdir; ancak Allah, söyleyene o sözü söyleme yeteneğini (*kâiliyyet*)[18] veren kaynaktır.

Onların ilkelerinin özü şudur: Allah'a yeni yeni isimler vermek mümkün değildir. Dolayısıyla onlar Allah'ın ezelde yaratıcı olduğunu kabul etmiş ve hâdislerin Allah'ın zatıyla kaim olduğu düşüncesinden sakınmamışlardır. Fakat düşünce ve sözde O'na yeni bir nitelik atfetmekten kaçınmışlardır.

[17] Mâide, 5/116.

[18] Kerrâmiyye'ye göre Allah ezelde mütekellim ve söz söyleyendir. Sonra iki ismi, mana bakımından ayırmışlar; Allah'ın, söz söyleme kudreti olan bir kelâm ile mütekellim olup söz olmayan bir kailiyyet ile söz söyleyen olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla *kailiyyet* söz söyleme kudretidir. Bkz. Semih Düğaym, *Mevsû'atü mustalehâti 'ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut 1998, II, s. 927.

Onların bu görüşlerinin geçersizliğinin delili şudur: Şayet Allah hâdisleri kabul etseydi onlardan hâlî olmazdı. Nitekim cevherler konusunda bunun açıklaması geçmişti. Çünkü biz cevherlerin arazlardan ayrılmasının imkânsız olduğuna hükmetmiştik. Hâdislerden hâlî olmayan şey varlık bakımından onlardan önce olamaz. Bu da Yaratıcı'nın hâdis olması hükmüne yol açar.

Bu delil, cevherlerin arazlardan hâlî olabileceğini kabul etmelerine rağmen Mutezile'nin ilkelerine göre doğru değildir. Daha önce ayrıntılı bir şekilde işaret ettiğimiz üzere, onlar, Allah'ın zatı için hâdis ve kaim iradelerden yeni yeni sıfatlar kabul etmişlerdir. Onlara göre bu imkânsız değildir. İşte bu, delillerini bu meseleye de teşmil etmekten onları alıkoyar. Şöyle ki; hâdisliğe delâlet etmeksizin Zât'a yeni yeni sıfatların atfedilmesi mümkünse, aynı şekilde arazların da Zât üzerinde sonradan yer almaları mümkün olur.

Kerrâmiyye'ye şunları söyleriz: Allah'ın zâtının, hâdis sözle nitelenmesini kabul etmediğiniz halde, bu sözün Allah ile kaim olduğunu söylemeniz bir çelişkidir. Zira bir sıfatın, hükmüyle vasıflanmaksızın görünmeyen âlemde bir mahalde kaim olması mümkün olsaydı, görünür âlemde de sıfatların gerektirdiği hükümlerle vasıflanmaksızın bir kısım sözlerin, ilimlerin ve iradelerin mahallerde kaim olması mümkün olurdu. Bu da hakikatlerin karışmasına ve cehaletlere yol açar. Ayrıca onlara "Allahın zatında hâdislerin bazı türlerinin kaim olmasını mümkün gördüğünüze göre, O'nun zatında hâdis renklerin peş peşe bulunmasını mümkün görmekten sizi alıkoyan şey nedir?" şeklinde bir suru da sorarız. Hâdislerin bir kısmının Allah'ın zatında kaim olmasının imkânsızlığına dair bize katıldıkları husustaki ilzam metotları da böyledir. Onları ilzam eden şeylerden biri de hâdis söz ve irade hakkındaki ilkelerine göre hâdis bir kudret ile hâdis bir ilmin Allah'ın zatında kaim olmasını mümkün görmeleridir. Dolayısıyla onlar, câiz gördükleri ile görmedikleri arasındaki farkı anlayamıyorlar.

Yine deriz ki: Allah'ı boşlukta yer kaplamakla nitelendirdiğiniz takdirde -ki her yer kaplayanın bir hacmi ve kütlesi vardır, dolayısıyla

kütlelerin renklerden hâlî olması makul değildir- Allah'ın zatında renklerin bulunmasını mümkün görmekten sizi alıkoyan şey nedir? Bu soruya verilecek cevapları yoktur.

[Fasıl]
Allah'ın Cevher Olmasının İmkânsızlığının Delili ve Hıristiyanlara Cevap Mahiyetinde Bazı Hususların Belirtilmesi

Kelâmcıların ıstılahında cevher yer kaplayan şeydir. Allah'ın yer kaplayan bir varlık oluşunun imkânsızlığına dair delili izah etmiştik. Cevheri, arazları kabul eden şeydir, diye de tarif edenler vardır. Allah'ın hâdisleri kabulünün imkânsızlığı daha önce açıklanmıştı. Allah'ı cevher olmakla niteleyenlerle tartışma iki şekilde yürütülür ve onlara şu söylenir: Allah'ı cevher olarak isimlendirmekle O'nun, cevherin özellikleri ile nitelenmesini kastediyorsanız, bunun imkânsızlığına dair deliller daha önce geçmişti. Yok, eğer O'nu cevherin hakikati ve özelliğiyle nitelemeksizin böyle isimlendiriyorsanız, her iki isimlendirme şekli de nakle dayanmalıdır. Zira her iki isimlendirmeye de aklen delâlet eden bir şey yoktur. Diğer taraftan böyle bir isimlendirmeye delâlet eden sem'î bir delil de yoktur. Hiçbir dinde zorlama bir yorumla Allah'ın bu şekilde isimlendirilmesi câiz değildir.

Hıristiyanlar, Allah'ın cevher olduğunu ileri sürmüşler ve O'nu üçün üçüncüsü olarak nitelemişlerdir ki Allah, onların söylediklerinden münezzehtir. Onlar Allah'ı cevher olarak nitelerken, O'nun üç unsurun (*ekânim*) aslı olmasını kast etmişlerdir. Onlara göre ekânim, varlık (vücûd), hayat ve ilim olmak üzere üçtür. Onlar varlık yerine Baba, ilim yerine Kelime –ki onu bazen oğul olarak isimlendirirler- hayat yerine de Ruhu'l-Kuds tabirlerini kullanırlar. Kelime ile kelâmı kastetmezler, çünkü onlara göre kelâm mahlûktur.

Onlara göre bu ekânim artmayan tek bir cevherdir; cevher tektir, ekânim ise üçtür; ekânim, kendi başlarına var olan şeyler değildir. Burada ekânimin cevhere göre durumu, bazı Müslümanların benimsediği hallere (*ahvâl*) benzer. Nitekim hal, cevher için yer kaplama gibidir. Hal, cevherin varlığına zaid bir durumdur; yoklukla da varlıkla

da nitelenmez. O, ancak varlık sıfatıdır. Hıristiyanlara göre ekânim, buradaki ahval konumunda bir haldir.

Ayrıca onlar, kelimenin Mesih ile birleşerek beşer (nâsût) suretine büründüğünü iddia etmişlerdir. Ulûhiyetin beşer vasfına bürünmesi konusunda Hıristiyan mezhepleri görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan bazıları bunun anlamının, arazın mahalline hulûl etmesi gibi, kelimenin de Mesih'in bedenine hulûl etmesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bizanslılar, şarabın süte karışması gibi kelimenin de Mesih'in bedenine karıştığını ileri sürerler.

İşte mezheplerinin esasları bunlardır. Dolayısıyla biz onlara şöyle deriz: Ekânimi zikrettiğiniz şeylere hasretmenizin bir anlamı yoktur. Ekânimin dört olup birinin de kudret olduğunu söyleyen kişiyi neye göre reddediyorsunuz? Hâlbuki kudretin ekânimin dışında tutulmasının ilmin dışarıda tutulmasına bir önceliği yoktur. Şayet vücûdun bir uknum olduğu ileri sürülebiliyorsa, bekâ da bir uknum olarak sayılabilir. Bu takdirde sem' ve basar sıfatlarının da yukarıdakiler gibi uknum sayılmasına itiraz edemezler.

Ayrıca onlara şunu da söyleriz: Kelime'nin Mesih'e büründüğünü ileri sürerek bunu da hulûl ile tefsir ettiğinizde size, "Kelime olarak isimlendirilen ilim, cevherden ayrılabilir mi ayrılamaz mı?" diye sorulur. Eğer onlar, onun cevherden ayrılabileceğini savunurlarsa bu konuda şunu da söylemek zorunda kalırlar: Mesih'e büründüğünden dolayı cevherin ilim uknumu olduğu söylenemez. Bu da onların kabul etmedikleri şeylerdendir.

Eğer onlar ilim uknumunun cevherden ayrılmadığını iddia ederlerse, ilim uknumu ilk cevhere has olduğundan dolayı İsa Mesih'in bedenine hulûl etmesi imkânsızdır. Zira bir arazın, bir cisimde iken başka bir cisme hulûlü mümkün değildir. Bu, araz konusunda imkânsız olunca, aslî sıfatlar konumundaki özelliklerde imkânsız olması daha önceliklidir. Kelimenin Mesih ile birleşmesi câiz olduğu takdirde, cevherin de nâsût ile birleşmesi câiz olur. Bu konuda aralarında bir

fark yoktur. Hâlbuki onlar cevherin nâsût ile birleşmesini reddetmişlerdir.

Ayrıca onlara şu da sorulur: Kelime, Mesih ile birleştiğine göre, hayat uknumu olan Ruhu'l-Kuds Mesih ile niçin birleşmesin? Zira ilim hayattan ayrılmaz. Bütün bunlar Hıristiyanların saçmalıklarını ortaya koymaktadır.

İhtilât/karışma (süt ile şarabın karışması) konusunda Bizanslılar'a yapılacak itiraz, hulûlü savunanlara yapılan itiraz mesabesindedir. Onlar, ihtilât ile sadece kütlelerin ve cisimlerin nitelendiğini söylemelerine rağmen bir özellik olan uknumda bunu nasıl kullanırlar ki!

Şunu da sorarsak iyice çıkmaza düşerler: Asayı yılana çeviren, suları dağlar gibi yükselecek şekilde denizi yaran ve başka mucizeler de gösteren Musa (a.s.) ile Kelimenin birleştiğini söyleyenleri neye dayanarak reddediyorsunuz?

Körü ve alaca hastasını iyileştirmesi, Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesi gibi Hz. İsa'nın elinde zuhur eden mucizeler de kendi fasit inançlarını dayandırdıkları hususlardandır. Dolayısıyla diğer peygamberlerin mucizeleri kendilerine sunulduğunda görüşleri sarsılır ve bir sonuca ulaşamazlar. Çünkü onların ilkelerinin esası, ittihadın ancak Mesih ile meydana geldiği şeklindedir.

Ayrıca onlar, uknumların ilahlar olduğunu kabul ederler. Hıristiyanlar çeşitli fırkalara ayrılmalarına rağmen teslis (üçleme) hususunda birleşirler. Bu durumda biz de kendilerine "Size göre her uknum tek başına varlıkla vasıflanamaz. O halde varlıkla vasıflanmayan şey, ilahlıkla nasıl vasıflanabilir?" diye bir soru yöneltiriz.

İlahın hayy, âlim ve kâdir olmasının gerekliliğine dair açık delilleri ortaya koyacağız. İlim uknumu ilah olarak kabul edilirse, onun hayy ve kâdir olması da gerekir. Burada onlara şunu da sorarız: Siz ilahları cevher, vücûd, hayat ve ilim olarak niye dörde çıkarmadınız? Keşke dinde sırf zorlama yorumlara yönelmeseydiniz!

Ayrıca Hıristiyanlar, Mesih'in ilah ve oğul oluşu, yani lâhutî ve nâsûtî yönü hususunda ittifak halindedirler. Bütün bunlar çelişkili hükümlerdir. Bir şeye ilah isminin verilmesi, onun sırf ilah olması sebebiyledir. Mesih ise sadece/sırf ilah değildir. Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği hususunda da görüş birliği içindedirler. Bu konuda itirazlarla karşılaştıklarında "Çarmıha gerilen onun nâsûtî yönüdür. Sırf nâsûtî yön Mesih değildir" derler. Her ne kadar bütün bu söylediklerimiz ikna edici olsa da Allah'ın birliğini (vahdâniyet) ispat ederek onlara asıl cevabı vereceğiz.

[BÂB]
ALLAH'IN VAHDANİYETİNİ BİLMEK



Allah vâhid(bir/tek)dir. Usulcülerin ıstılahında vâhid, bölünmeyen şey anlamına gelir. Eğer 'bölünmeyen' lafzı kullanılmaksızın "Vâhid şeydir" denilseydi, bu da yeterli olurdu. Allah ferd varlıktır, bölünme ve parçalanmaktan münezzehtir. Allah'ın vâhid olarak isimlendirilmesiyle O'nun benzeri ve denginin olmadığı kastedilir. İlahın birleşik (*müellef*) olmadığına dair delilin izahı, vahdâniyetin hakikatine inanmaya dayanır. Zira mürekkep olsaydı -ki Allah bundan yücedir- her bir parçanın âlim, hayy ve kâdir olarak kendi başına var olması gerekirdi. Bu ise açıkça iki ilahın varlığını kabul etmektir.

Bu sonucun dayanağı, ilmin hükmünün, bulunduğu yere has olmasıdır. Bulundukları yere hükümlerini/özelliklerini zorunlu olarak veren sıfatların (*me'ânî*) tamamının durumu da böyledir. Şayet ilah iki parça olarak düşünülse ve bunların birinde ilim, kudret ve hayatın bulunduğu varsayılsaydı, o, ilah olurdu. Diğer parça da bu varsayıma göre, ulûhiyet sıfatları ile vasıflanmaksızın, kadîm olurdu. Bu bölümün sonunda bu düşüncenin geçersizliğini açıklayacağız. Şu halde vahdâniyetin hakikatiyle kastedilen şey kabaca ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla bu babın açılmasındaki amaç, ilahın tek (vâhid) olduğu ve iki ilahın düşünülmesinin imkânsız olduğuna dair delili izah etmektir. Şöyle ki; İki ilah olduğunu düşünelim ve bir cisim hakkında şöyle bir tartışma yürütelim: Bunlardan biri, cismi hareket ettirmeyi

isterken diğeri onu durdurmayı istese, bütün bu ihtimallerin imkânsız olduğunu görürüz. Her ikisinin de iradesinin geçerli olduğunu ve isteklerinin yerine geldiğini varsaydığımız takdirde, bu, hareket ve sükûnun bir mahalde birleşmesi anlamına gelir. Buradaki delil oluş, (iradelerin) aynı zaman ve mahalde çakışmasına ve her iki iradenin aynı anda gerçekleşmesinin imkânsızlığına dayanır. Çünkü bu, hareket ve sükûnu kabule müsait olan mahallin, bunlardan (hareket ve sükûndan) soyutlanmasını doğurur. Bunun anlamı, isteklerini icra etmekten aciz, yetersiz iki ilâhın kabul edilmesi demektir. Yine o iki ilahtan birinin değil de diğerinin iradesinin yerine gelmesi de muhaldir. Zira burada iradesi gerçekleşmeyenin acizliği söz konusudur. Âciz, kadîm bir ilâhın varlığını kabul etmenin imkânsızlığına dair delilleri (ileride) ortaya koyacağız.

"Bu delillendirmeyi iki kadîm iradenin çatışması üzerine bina ettiniz. O halde, birinin irade ettiğini diğeri de irade eden iki kadîme inanan kişiyi ne ile reddedersiniz?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Bizim delillendirmemiz, belirttiğimiz üzere, sadece çatışma varsayılan yerlerde değil, ittifakın olduğu hususlarda da geçerlidir. Zira onlardan biri cismi durdurmayı irade ederken diğerinin cismi harekete geçirme iradesi mümkündür, imkânsız değildir. Bir şeyin meydana gelmesi acziyete ve bazı kusurlarla vasıflanmış olmaya delâlet ediyorsa bunun mümkün oluşu da aynı şeylere delâlet eder. Şu örnek de bunu göstermektedir: Kadîme hâdis hükmünü vermeyi gerektirecek şekilde kadîmde hâdislerin bulunabileceğine inanan kişinin durumu, meydana gelme ve gerçekleşme bakımından kadîmde hâdislerin bulunduğuna inanan kişi gibidir. Herhangi bir noksanlığa maruz kaldığı için iradesini gerçekleştiremeyen hâdis varlıkla, isteğinin zıddını mümkün görenle o isteğe tamamen karşı çıkan arasındaki eşitlik sebebiyle arzusuna ulaşamayan hâdis varlığın iradelerini gerçekleştirme hususundaki durumları aynıdır.

"İrade hususunda iki kadîmin ihtilafının ne mümkün ne de vaki olabileceğini iddia eden kişiyi neyle reddedersiniz?" denilirse, şöyle deriz: İki kadîmden birinin tek başına var olduğu düşünüldüğünde,

aklın ilkelerine göre, bunun iradesini belli bir vakitte bir cismi hareket ettirmekten alıkoyan bir şey yoktur. Aynı şekilde, ikincinin de tek başına var olduğunu düşünsek, bu takdirde de onun cismi hareketsiz halde tutma iradesine bir mâni yoktur. Özellikleri bakımından diğerine nispetle bir ayrıcalığı bulunmayan kadîm zatın, her iki kadîmin sahip olduğu sıfatların özelliklerini değiştirmesi gerekmez ki, onlardan biri için tek başına iken mümkün olan şey, birlikte olduklarında da mümkün olsun.

İşin ehli bazı kimseler şöyle demiştir: Temânu deliline başvurmadaki amacımız iki muradın (aynı anda) gerçekleşmesinin imkânsızlığını ortaya koymaktır. Bu soruda ortaya konduğu şekliyle, iki kadîmin varlığını kabul etmek, onların tek başlarına var oldukları düşünüldüğünde her biri için mümkün olan şeyin engellenmesine götürür. Bu, acziyet ve noksanlık ile delillendirmeye göre daha uygundur.

Mutezile'nin ilkelerine göre bu delillendirme tarzı savunulamaz. Çünkü onlara göre, kullardan Allah'ın irade etmediği fiiller meydana gelebilir -ki Allah, onların bu sözlerinden münezzehtir- ve bu onlara göre, Allah'a bir noksanlık atfetmek anlamını içermez. "Allah kendi irade ettiği şeylere kullarını zorlamaya kâdirdir"[19] derlerse, onlara şu söylenir: Size göre, Allah'ın muradı, kulların kendi hür iradeleriyle sevap umarak iman etmeleridir. Allah, onların zorlama ve baskı ile iman etmelerini istememektedir. Bu durumda Allah, istediği şeyin meydana gelmesine güç yetiremiyor, güç yetirdiği şeyi de istemiyor, demektir.

Yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden ötürü Mutezile'nin önde gelenleri, Allah'ın " لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا / *Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, kesinlikle bozulup gitmişti*"[20] ayetiyle ifade edilen temânu delilini göz ardı etmişlerdir.

[19] Es'ad Temîm'in tahkik ederek neşrettiği (Beyrut 1985, s. 71) metinde ifade "مَا لاَ يُرِيدُه" şeklindedir. Buradaki "لا"nın olmaması anlam bakımından daha uygundur.

[20] Enbiyâ, 21/22.

"Siz vahdâniyetin delilini, âciz kadîm bir tanrının varlığının muhal oluşuna dayandırdınız, ancak siz buna da bir delil getirmekle yükümlüsünüz" denilirse, şöyle deriz: Âciz bir kadîm kabul etseydik, bu kadîm, kendisinde kaim olan kadîm acz sebebiyle âciz olurdu. Hâlbuki akıl, kadîm aczin imkânsız olduğuna hükmeder. Zira kendisinde mümkün olan bir fiili meydana getirememek aczin özelliklerindendir. Kadîm aczin varlığını kabul edersek bu bizi, ezelde bir fiilin mümkün, aczin de buna mâni olduğu sonucuna götürür. Hâlbuki fiilin ezelî olmasının imkânsızlığını zorunlu olarak biliyoruz. Bu, kadîm hareketin düşünülmesinin imkânsızlığına kesin olarak hükmetmemiz gibidir. Zira hareketin bir mekânda kendisini önceleyen bir oluşun akabinde meydana gelmesi gerekir ki hareket oradan başlamış olsun.

"Söylediğiniz şey kadîm kudretin ispatı hususunda sizin aleyhinize döner. Zira kadîm kudret, eylemde bulunabilmeyi gerektirir. Dolayısıyla ezeli kudreti kabul etmekle ezelî fiilin imkânını da kabul etmek zorunda kalırsınız" denirse, şöyle deriz: Bir fiilin tam olarak hemen icrası kudretin şartından değildir. Meselâ görünen âlemde bâki bir kudret varsayalım ve bunu bir örnek olarak alalım: Bunun makdûrdan önce olması mümkün olduğu gibi, kudreti devam etmekle birlikte kâdirin makdûruna güç yetirememesi de mümkündür. Böylece, kudretin makdûrun meydana gelme imkânı ile eş zamanlı (*mukârenet*) olmasını şart koşmadığımız açıkça ortaya çıkmıştır. Fakat acziyet var olduğu sürece bir fiili yapabilme her açıdan imkânsızdır.

"Kadîmin güç yetirebildiği şeylerin (*makdûrât*) sonlu olduğunu, vahdâniyetin ispatı hakkındaki tartışmanın Tanrı'nın güç yetirdiği şeylerin sonsuzluğuna dayandığını iddia eden kimseyi hangi delil ile reddedersiniz?" diye sorulursa şöyle cevap veririz. Eğer kişi bu sorusuyla, özellikle tek bir kadîmin varsayılmasını kastetmişse bunun cevabı şudur: Vukua gelen bir şeyin (daha başka) benzerlerinin meydana gelmesi aklen mümkün olmakla birlikte, güç yetirilebilen şeyler (*makdûrât*) sayıca sonlu olsalar da, herhangi bir mümkün makdûr, bir belirleyici (*muktezî*) olmaksızın kendi başına meydana gel(e)mez. Kudreti, sonlu olan şeylerle sınırlamada, mümkün makdûrun benzer-

lerinin vukuunu imkânsız görmek söz konusu olur. Zira herhangi bir hâdis, ancak kudretle meydana gelir. Bu tartışma (bizi), imkân dâhilinde olduğu bilinen şeylerde, muhallikle mümkünlüğü birleştirmeye götürür.

Soruyu soran kişi, iki kadîm (varlık) varsayar ve bunlardan birinin, bir kısım makdûrâta, diğerinin de başka bir kısım makdûrâta güç yetirdiğini iddia ederse, bu, en anlaşılmaz soru olur. Dolayısıyla burada şöyle deriz: Bir cisim tasavvur eder ve (aynı) delili, onun hem hareket ettirilmesi (*tahrîk*) hem de hareketsiz kılınması (*teskîn*) için kullanırız. Soruyu soran, her iki durumun birden her iki kadîmin makdûrâtının dışında olduğunu iddia ederse, bu, söz konusu cismi hareket ve sükûndan soyutlamaya götüreceğinden imkânsızdır. Eğer o kişi, sükûnu onlardan birinin makdûru, hareketi de diğerinin makdûru olarak takdir ederse, daha önce açıkladığımız üzere, böyle bir düşüncenin varacağı yer *temânu'* (birbirine engel olma)dur.

Hareket, sükûn ve bir takım oluşlar (*ekvân*), iki kadîmden birinin güç yetirebildiği şeylerdendir, diğerinin güç yetirebildiği şeylerden değildir. Renkler konusunda bu delili kabul ettiğimizi farz edelim. Eğer bu hususta bize bir itiraz gelirse, arazların başka bir türüne yönelerek bu sıkıntıyı aşarız. Delil, şu iki sonuçtan birine ulaşıncaya kadar böylece devam ederiz: O iki kadîmin, arazların bir kısmına güç yetirme hususunda ortaklıkları söz konusu olur ki, bu da temânuyu doğurur. Zira arazların her bir türü kendi zıddını da barındırır. Yine de itiraz edilirse biz meseleyi kesin olarak halletmek için delili, her türden iki denke (*misleyn*) hasrederiz. Zira iki denk -Allah izin verirse meselenin tartışılması esnasında zikredeceğimiz üzere- birbiriyle çelişir. İşte bu, daha önce var saydığımız birbirini engellemenin (*mümâna'a*) sonuçlarından biridir.

Şayet bir kimse iki kadîmden birinin, arazların bütün türlerini tek başına yarattığını söylerse, ona "Öteki kadîm, cevherleri yaratmaya güç yetirmekle vasfedilebilir mi edilemez mi?" diye sorulur. Eğer o, "Buna güç yetiremez" derse, esas itibariyle onu kâdir olmaktan çıkar-

lerinin vukuunu imkânsız görmek söz konusu olur. Zira herhangi bir hâdis, ancak kudretle meydana gelir. Bu tartışma (bizi), imkân dâhilinde olduğu bilinen şeylerde, muhallikle mümkünlüğü birleştirmeye götürür.

Soruyu soran kişi, iki kadîm (varlık) varsayar ve bunlardan birinin, bir kısım makdûrâta, diğerinin de başka bir kısım makdûrâta güç yetirdiğini iddia ederse, bu, en anlaşılmaz soru olur. Dolayısıyla burada şöyle deriz: Bir cisim tasavvur eder ve (aynı) delili, onun hem hareket ettirilmesi (*tahrîk*) hem de hareketsiz kılınması (*teskîn*) için kullanırız. Soruyu soran, her iki durumun birden her iki kadîmin makdûrâtının dışında olduğunu iddia ederse, bu, söz konusu cismi hareket ve sükûndan soyutlamaya götüreceğinden imkânsızdır. Eğer o kişi, sükûnu onlardan birinin makdûru, hareketi de diğerinin makdûru olarak takdir ederse, daha önce açıkladığımız üzere, böyle bir düşüncenin varacağı yer *temânu'* (birbirine engel olma)dur.

Hareket, sükûn ve bir takım oluşlar (*ekvân*), iki kadîmden birinin güç yetirebildiği şeylerdendir, diğerinin güç yetirebildiği şeylerden değildir. Renkler konusunda bu delili kabul ettiğimizi farz edelim. Eğer bu hususta bize bir itiraz gelirse, arazların başka bir türüne yönelerek bu sıkıntıyı aşarız. Delil, şu iki sonuçtan birine ulaşıncaya kadar böylece devam ederiz: O iki kadîmin, arazların bir kısmına güç yetirme hususunda ortaklıkları söz konusu olur ki, bu da temânuyu doğurur. Zira arazların her bir türü kendi zıddını da barındırır. Yine de itiraz edilirse biz meseleyi kesin olarak halletmek için delili, her türden iki denke (*misleyn*) hasrederiz. Zira iki denk -Allah izin verirse meselenin tartışılması esnasında zikredeceğimiz üzere- birbiriyle çelişir. İşte bu, daha önce var saydığımız birbirini engellemenin (*mümâna'a*) sonuçlarından biridir.

Şayet bir kimse iki kadîmden birinin, arazların bütün türlerini tek başına yarattığını söylerse, ona "Öteki kadîm, cevherleri yaratmaya güç yetirmekle vasfedilebilir mi edilemez mi?" diye sorulur. Eğer o, "Buna güç yetiremez" derse, esas itibariyle onu kâdir olmaktan çıkar-

mış olur. Makdûra güç yetiremeyen, malumu bilmeyen, hayat sahibi olmayan bir kadîmin kabul edilmesi, hiçbir delili olmayan bir iddiayı zorla kabul ettirmek olur. Bu eserdeki amacımız, kadîmin olmadığına dair delili ikame etmek değil, her biri ilahlık vasfı taşıyan iki kadîmin olamayacağını ortaya koymaktır.

Kadîmin varlığının zorunlu olması gerekir. Zira kadîmin yokluğu düşünülebilseydi, hiçbir mümkün var olmazdı. Çünkü mümkün kendi başına var olamaz. Mümkünlerin meydana gelmesinin imkânına dair bedihî bilgi, kadîmin varlığının zorunlu olduğuna kesin olarak hükmetmeyi içerir. Kadîmin mümkün olduğuna hükmetmek, vâcibi câiz konumuna indirgemektir. Şayet müessir olmayan bir kadîm kabul etseydik, onun varlığı zorunlu olmazdı. Zira mümkün fiillerin imkânı, onun varlığıyla alakalı değildir. O varlık mümkün olduğunda kadîm olması imkânsız olur. Çünkü kadîm, varlığı zorunlu olandır. Mümkün varlık ise meydana gelmek için bir belirleyici (*muktezî*)ye ihtiyaç duyar. Mümkünlük ile kadîmlik bir birine tezat teşkil eder.

Eğer bir kişi "Cevherlerin yaratılması, arazlara güç yetiremeyen bir varlığın eseridir (*makdûru*)" derse şöyle deriz: Arazlardan soyutlanmış bir cevher-i ferd mümkün değildir. Güç (*iktidar*), ancak mümkünlere taalluk eder. Yaratmaya (*ihtirâ'*) muktedir olanın hakkı, kudreti dâhilinde olan şeyin gerçekleşmesini mümkün kılmaktır. Bu kadarı yeterlidir; anla artık!

Bu açıklamalar, zorunlu zâtî (*nefsî*) sıfatların bilinebileceğinin ispatı hususunda yeterlidir. Allah Teâlâ'ya muhal olan şeyleri de bu açıklamalara dâhil etmiştik. Nitekim cevherler ve arazların özelliklerini Allah Teâlâ'dan nefy etmiş ve O'nun, cisimlere ait hükümlerden yüce olduğuna dair delilleri ortaya koymuştuk. Bu zikrettiklerimiz, Allah Teâlâ'ya muhal olan şeyler hakkında kelâmcıların söylediklerinin çoğuna karşı çıkmaktan bizi alıkoyar.

Aklı başında bir kişiye, Rabbine muhal olan şeyler sorulduğunda, onun vereceği cevap veciz bir şekilde şunu söylemesidir: Hâdisliğine delâlet eden her şey O'nun için muhaldir. Bu, Allah'ın bir mekânda

yer tutmasının (*tehayyüz*), onun hâdisleri kabulünün ve kendisine mekân teşkil eden bir mahalle muhtaç olmasının imkânsızlığını içerir.

Bizim bu zamana kadar zikrettiğimiz şeylerin tamamı vâcib sıfatların iki kısmından biriyle alakalıdır, bunlar da zâtî (*nefsî*) sıfatlardır. Manevî sıfatları ise anlatmaya şimdi başlayacağız.

[BÂB]

MANEVÎ SIFATLARIN BİLİNEBİLECEĞİNİN İSPATI



Bu bölümdeki tartışmanın çeşitli kısımlara ayrıldığını -Allah size doğruyu göstersin- bilmelisiniz. Bu, ehl-i tevhidin temel esasıdır. Gücümüz nispetinde gerçekleştirmeye çalışacağımız üzere, buradaki amacımız, şu iki rüknün yani sıfatların özelliklerini ve özelliklerini gerektiren (var eden) sıfatları bilmenin ispat edilmesidir.

Sıfatların özelliklerine gelince bu bölüme biz âlemin yaratıcısının kâdir ve âlim oluşunu açıklamakla başlayacağız. Öncülleri daha önce zikrettiğimiz için yaratıcının âlim ve kâdir oluşunun kesinliği hususunda artık her hangi bir nazara ve tefekküre ihtiyacımız yoktur. Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğu ortaya çıktığına ve yaratmanın incelikleri akıl sahibine aşikâr hale geldiğine; bu kişi mükemmel düzen, intizam, uyum ve ahenkle tavsif edilen yer ile gökler ve bu ikisi arasında olan şeyleri tam olarak idrak ettiğine göre artık şunu kabul etmelidir: Bütün bunlar, ancak onları bilen ve onları yaratmaya kâdir olan bir varlık tarafından meydana getirilmiştir. Dolayısıyla akıllı bir kişi, bu mükemmel âlemin cahil, ölü, hareketsiz ve âciz bir varlık tarafından yaratılmasının imkânsız oluşunu şeksiz şüphesiz kabul eder. Aynı şekilde, her akıl sahibi, sağlam, muhkem ve iyi ölçülüp biçilmiş bir fiilin, onu bilmeyen bir varlıktan meydana gelmesinin imkânsız oldu-

ğunu bedihî olarak bilir. Bir kişi, düzgün şiirler ve ahenkli nesirler karşısında durduğu halde, bunların cahil bir kimsenin kaleminden çıkmasını mümkün görürse, aklın kabul ettiği sahanın dışına çıkmış ve cehalet çölüne dalmış olur.

Bazı kelâmcılar bu konuda nazar ve tefekkür yollarına başvurmuşlardır. Onların metoduna şimdi işaret edeceğiz. Bu metot onların şu ifadelerine dayanır: Biz, fiilleri, varlıkların bir kısmı için mümtenî olan, diğer bir kısmı için ise mümtenî olmayan şeklinde iki kısımda görürüz. Fiilin ortaya çıkmasını engelleyen şeyler hakkında düşündüğümüzde sebr ve taksîm yöntemi bizi, âlim ve kâdir olan bir zatın fiilinin imkânsız olamayacağı sonucuna götürür. Bu, nihayetinde zorunluluk iddiasına dayanır. Bir kimse şayet, "Hiç bir varlık için fiil imkânsız değildir" derse onu reddetmenin yolu, kendisini zorunluluğu inkâr etmekle suçlamaktır. Eğer nihaî olarak bu sonucu kabul etmek zorunda kalacaksak, daha işin başında bunu kabullenmemiz en uygun yoldur.

"Akıl sahipleri, muhkemin (sağlam iş) muhkimin ilmine delâlet ettiğini söylemişlerdir. Hâlbuki sizin söylediğiniz şey onların görüşlerinin dışına çıkmaktadır" denirse şöyle deriz: Bize göre bu husustaki uygun görüş hâdisin, bir kudrete veya kudretli bir kâdirin varlığına, muhkemin de âlim bir varlığa işaret etmesidir. Ancak zikrettiğimiz şeyin -sahih olduğu takdirde- delilin işaret ettiği hedefe ulaştıracak nazar ve araştırmaya ihtiyaç duymaksızın, delil olduğu zorunlu olarak bilinir. Bunu böyle bil!

Allah'ın âlim ve kâdir olduğu vuzuha kavuştuğunda zorunlu olarak O'nun diri (*hayy*) olduğunu da bilirsin. Şayet akıl sahibi kimse, işin başında fiille ilgili olarak nazarda bulunsaydı ve onun bir yaratıcısının olduğuna inansaydı, bu yaratıcının diri olduğu bilgisine de zorunlu olarak ulaşırdı. Böylece, onun inandığı hususlardan tabiatçıların daha önce bahsedilen vesveseleri giderilmiştir. Artık bu akide hakkında bu kadar söz yeterlidir.

[Fasıl]
Âlemin Yaratıcısı İrade Sahibidir

Âlemin yaratıcısı gerçek anlamda irade sahibidir. Ebu'l-Kasım el-Ka'bî'ye göre Allah, gerçek anlamda irade sahibi olmakla nitelendirilemez. Eğer Allah, fiillerinde şer'an irade sahibi olarak nitelendiriliyorsa, bu O'nun, fiillerin yaratıcısı ve meydana getiricisi olmasındandır. Bazı fiilleri irade eden olmakla vasfedildiği zaman ise bununla onun o fiilleri emrettiği kastedilir. Neccâr[21], Allah'ın kendi zatı bakımından mürîd olduğunu iddia etmiştir. Sonra da kendisine Allah'ın mürîd oluşunun manası sorulduğunda, O'nun zorlanamayan (*müstekrah*) ve mağlup olmayan anlamına geldiğini ifade etmiştir.

Basralı bazı Mutezilîlere göre Allah, hâdisleri, herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade ile dileyendir. Onlar, O'nun her bir hâdis fiilinin, yine kendisine ait hâdis bir irade ile istenildiğini iddia etmişlerdir. Kullara yapılması emredilen her fiil, yine Allah'ın muradıdır. Onlara göre tek bir irade iki murada taalluk etmez. Ayrıca diğer iradeler (bizzat) irade edilmeksizin hâdis olarak meydana gelirler.

Ka'bî ve ona uyanların reddedilme şekline gelince, bu konuda şunu söyleriz: Kulların fiillerinin sıfatların özelliklerine (*hasâis*) göre bazı vakitlerde meydana gelmesini kabul ediyorsunuz. Burada kasıt, onların belli vakitlere ve özel sıfatlara bağlanmasını gerektirir. Düzen, intizam, uyum, ahenk, ihkam ve itkanın, bunları yapanın âlim oluşuna delâlet ettiği gibi, belirleme (*ihtisâs*) de Allah'ın belirlemeyi (*tahsîs*) amaçlayan (*kâsıd*) oluşuna delâlet eder. Kesinliğe götüren akli delillerin genel ve uyumlu olması gereklidir. Şayet akıl sahibi (bilgili) bir kimse, delâlet etmeyen bir delilin olabileceğini tahayyül ederse, bu genel olarak delilleri geçersiz kılar.

Bu hususları ortaya koyduktan sonra Ka'bî'ye şöyle deriz: Aklın görünür âlemde varlığına delâlet ettiği her şey, onun murad edilen ve

[21] Ebu Abdullah Hüseyin b. Muhammed b. Abdillah en-Neccâr (230/845) Neccâriyye fırkasının kurucusudur. Bkz. Mustafa Öz, "Neccâr", *DİA*, XXXII, s. 481-482.

kastedilen bir şey olması sebebiyledir. Bu murad edilen ve kastedilen şey, Allah'ın fiilinde (önceden) belirlenmiştir. Çünkü görünen dünyada o fiilin delâlet ettiği şey, Allah'ın fiilinin delâletinden ayrılmaz. Şayet delâletin iptal edilmesini ve onun genel olmadığını ileri sürmek mümkün olursa, Allah'ın fiilindeki mükemmelliğin O'nun âlim olduğuna delâlet etmesi bir yana, görünen âlemdeki (*şâhid*) mükemmelliğin onu yapanın âlim oluşuna delâleti de mümkün olur.

Eğer şöyle denirse: Görünen âlemdeki fiil, failin görünmeyen şeyi kavrayamadığından, ancak niyete/kasta delâlet eder. Fail, fiilin meydana geliş vaktini ve onunla ilgili şeyleri bilmekle nitelendirilmediğine göre, geriye sadece onun niyeti/kastının belirlenmesi kalır. Hâlbuki Allah, görünmeyen âlemleri bütün hakikatleriyle bilendir. Dolayısıyla Allah'ın mürîd oluşundan hareketle O'nun âlim olduğuna da hükmetmek yeterlidir.

Bu görüş çeşitli yönlerden bâtıldır: Başta; bu söyledikleri, kendilerini Allah'ın alîm oluşuyla yetinip kadîr olmadığına hükmetmelerine götürür. Diğer taraftan, bu hususta görünen (*şâhid*) ile görünmeyen (*ğâib*) arasında bir fark vardır. Ayrıca biz de onlara, güvenilir birinin getirdiği haberlere veya Allah'ın bizzat onu bildirmesine binaen, gerçekleşecek fiiline muttali olan görünür âlemde bir faili (örnek olarak) getiririz. Şayet durum böyle olursa, fiil, meydana gelebilmek için bir niyete muhtaç olur. Dolayısıyla böyle bir delilin, failin, henüz meydana gelmemiş fiilinden habersiz olmasına dayandırılması geçersizdir.

Ayrıca kulların güç yetirebildiği fiilleri inceleyen kimse, onların kendi fiillerinden habersiz oldukları ve gaib şeylerin onlara gizli olduğu hususu hatırlarına gelmese de fiillerini kendi kasıtlarıyla yaptıklarını anlar. Şayet görünen âlemde fiil, failin bu fiillerin neticesini tam olarak bilmediği durumlarda kasta delâlet ederse, araştırmacının istidlâli bu fiilleri hatırlamasına dayanır. Şu halde istidlâlin unsurlarından birindeki düzensizlik, ikinci durumda bilginin elde edilmesine mâni olur.

Kabî'nin taraftarlarından biri insafsızlık eder ve görünen âlemdeki fiilin, failin niyetine delâlet etmeyeceğini, kasıt bulunsa bile bunun fiille anlaşılamayacağını iddia ederse ona "Bu, zarureti inkâr ederek cehalete saplanmaktır" denir. Bu iddiada buluna kişiye karşılık vermenin en iyi yolu ona şöyle demektir: Muhkem, muhkimin ilmine delâlet etmez. Muhkimin ilmi varsa, bu başka bir delille anlaşılır.

Bu kanaat, Kabî'ye muhalif olan Basra Mutezilîlerinin temel ilkeleri içinde yer almaz. Zira onlar akaid kaideleri konusundaki delâleti reddetmişlerdir.

Burada biz onlarla ilgili bir örnek daha sunacağız: Onlar, Allah'ın fiilindeki mükemmelliğin O'nun âlim oluşuna delâlet ettiğini, görünen âlemdeki muhkem fiillerin de kulun kendisi tarafından yaratıldığını kabul ettiler. Onlara göre söz konusu fiiller, kulun bu fiillerin çoğu özelliklerini bilmemesi sebebiyle farkında olmadan sâdır olmuştur. Dolayısıyla, kendileri açısından mükemmelliğin delâletinin eleştirisi mümkün ise, Ka'bî'nin talep ettiği şey de gerçekleşmez. Çünkü biz, delilin genelliğinin lüzumu hususundaki metodu daha önce açıklamıştık. Ka'bî'ye cevap olarak bu kadarı yeterlidir.

Neccâr ve ona tabi olanların reddi sadedinde şunu söylüyoruz: "Allah, zâtıyla mürîddir" sözünüz, sizi şu ikileme götürür: Bu sözünüzle, Allah'ı zatıyla âlim olmakla vasfettiğimiz gibi, O'nun gerçekten mürîd ve kâsıd (kasteden/niyet eden) olduğunu söylemek istiyorsanız, sıfatların özelliklerinin bilinebileceğine dair maksadımız gerçekleşince siz ve kardeşleriniz cevabınızı almış olacaksınız

Şayet onlar bu yolu benimsiyorlarsa, kendilerini reddetme hususunda ilim, kudret ve hayat sıfatlarına delil olan usullere sarılmaktan başka yol yoktur.

Mutezile, Allah'ın zatıyla mürîd oluşuna karşı çıkma hususunda tamamı geçersiz olan bir takım yollara başvurmaya çabalamıştır. Basra Mutezilîlerini reddederken onların bununla neyi amaçladıklarına da işaret edeceğiz.

Neccâriyye, Allah'ın kendi zatıyla mürîd oluşunun, O'nun mağlup ve mecbur bırakılmış olmadığı anlamına geldiğini iddia ediyorlarsa, onlara şöyle denir: Siz, müspeti menfi olanla açıkladınız. Zira mağlup olma ve mecbur bırakılmanın nefyedilmesi, (irade) sıfatının özelliğinin kabul edilmesini içerir. Bunları nefyetme hususundaki görüşlerine destek verilir; bu muvafakatın akabinde kendilerinden, Tanrı'nın kendi fiilini isteyen (*kâsıd*) olduğunu ispat etmeleri beklenir. Eğer bundan kaçınırlarsa, bizim daha önce Ka'bî'yi ilzâm etmek üzere sunduğumuz şeyler bunlar için de harfiyen geçerlidir. Bu görüşün varacağı yer, iradenin kendine has özelliğinin nefyedilmesidir.

Neccâriyye'nin, görüşlerinin çelişkilerle dolu olduğu kendi ilkelerine göre ortaya konur ve onlara şöyle denir: Mürîd, mağlup olmayan ve mecbur bırakılmayan ise, Allah da mağlup olmaması ve mecbur edilmemesi bakımından zatıyla mürîd olmalıdır.

Bu konuda, Allah'ı mürîd olmakla nitelemeleri ve O'nun iradesinin hâdisliğine hükmetmeleri olmak üzere Basra Mutezilîleri ile iki fasılda tartışılır.

Onlara önce, "Allah'ın mürîd oluşuna dair deliliniz nedir?" diye sorarız. Bu husustaki delilin, hâdislerin vakit ve özellik bakımından belirlenmesi olduğunu savunurlarsa, hâdis iradeler kabul etmeleri ve bunların irade edilmemiş olduklarını iddia etmeleri sebebiyle delilleri geçersiz olur. Çünkü onlara göre bu hâdis iradeler, vakitleri belirlenmekle birlikte murad edilmemişlerdir. "İrade, kendisiyle irade edilendir; bizzat murad edilen değildir" der ve gerçeği saptırmak için bazen de "Duyularla algılanan bazı varlıklar/şeyler (*mahsûsât*) arzulanır, ancak arzunun kendisi arzu edilmez. Talep edilen iş temenni edilir, ancak temenni, temenni edilmez. Aynı şekilde irade de murad edilmez, kendisiyle irade edilir" şeklinde yanlış örnekler verirler. Onların bu sözleri, delilsiz kuru bir iddiadan ibarettir. Üzerinde ihtilaf vaki olan şeyle ittifak edilen şeyi uzlaştıran kimse, bunları uzlaştırmanın gerekliliğine dair kesin bir delil ortaya koymaya ihtiyaç duyar. Ayrıca söyledikleri bu şeyler, muhaliflerin itirazlarından da kurtulamaz.

Bir kimse onların usullerine uyarak arzu ve temennî örneğine kıyasla, "İlim ile bilinir, fakat ilim bilinmez" derse, bu kişiyle yapılacak tartışma onlarla yapılan tartışma gibi olur.

Sonra şunu deriz: Kim bir fiil icrâ eder ve onun belli bir vakitte olacağını bilirse, söz konusu bu fiili bilmesi ve ona muktedir olmasının yanında o fiilin belirlenen vakitte meydana gelişinde etki sahibi olması (*müessir*) gerekir. Bunun aşikâr oluşu, zorunlu olarak algılanan şeyler (مدارك الضرورات) gibidir.

Ayrıca akıl, herhangi bir vakitte meydana gelen irade (الإرادة الموقّعة) ile diğer hâdislerin eşit olduğuna hükmeder. İşte bu yüzden onların, "İrade murad edilmez" görüşüne dayanmaları geçersiz olur. Artık irade konusunda direnmeleri kendilerine bir fayda sağlamadığı gibi delilleri de çürümüş olur. İradenin belli bir vakte tahsîs edilmesi hususunda dayandıkları delil, bizzat iradenin kendisiyle bâtıl olur. Bunun üstüne söyleyecekleri her şey daha fazla nakzedilmeyi hak eder. Böylece, Allah'ın mürîd oluşuna dair istidlâl yolu onlara kapanmıştır.

Onlardan "Allah'ın zatıyla hayy, kâdir ve âlim olduğunu kabul ettiğiniz gibi, O'nun kendi zatıyla mürîd olduğunu iddia eden kimseyi neye dayanarak reddediyorsunuz?" şeklindeki sorumuza cevap vermeleri de beklenir.

Onlar şöyle diyebilirler: Bu imkânsızdır; zira zat için var olan özellik bir taalluku gerektirdiğinde, bunun alakalı olduğu her şeyi kapsaması gerekir. Dolayısıyla, Allah'ın zatıyla bilen olması sebebiyle mâlumun tamamını bilmesi gerekir. Çünkü zat, alakalı olduğu şeylerin bir kısmını dışarıda bırakıp bir kısmıyla sınırlandırılamaz. Bu da şu sonuca götürür: Allah kendi zatıyla mürîd olduğu takdirde, irade edilen şeylerin tamamı için de mürîd olması gerekir.

Söyledikleri bu şey, onların geçersiz zorlama çıkarımlarından biridir. Onlara şu sorular da yöneltilir: Zâtî özelliğin taalluk ettiği şeylerin bir kısmını dışarıda bırakıp sadece diğer kısmıyla ilişkili oluşunu hangi delille inkâr ediyorsunuz? Neccâriyye'den, "Allah murad edilen bazı şeyleri zatıyla irade eder. Bu, hâdis ilmin alakalı olduğu şeyleri

bizzat belirlemesi gibidir" diyenleri neye dayanarak reddediyorsunuz? Bunlara cevap olarak şu söylenemez: Siyahla ilgili bilginin bir ayrıcalığı yoktur; onun siyahla ilgisi diğer renklerle olan ilgisi gibidir.

Şayet "Biz Allah'ın malumun tamamını biliyor oluşunu delil getirdik" derlerse, biz de kendilerine "Siz istidlâlde bulunma ve örnekler verme hususunda keyfî davranıyorsunuz. Allah'ın zatıyla âlim olması hasebiyle, malumun tamamını da bilmesi gerektiğini niçin iddia ediyorsunuz? Siz de biliyorsunuz ki hasımlarınızın tuttuğu yol, sıfatların varlığına inanmak, Allah'ın da bir ilimle âlim olduğunu benimsemektir" deriz. Ayrıca onların söylediği bu ifade, "Allah zatıyla kâdirdir, ancak makdûrun tamamına kâdir olmakla nitelendirilmez. Çünkü kulun gücü dâhilinde olan şeyler Allah'ın makdûrâtının dışındadır" dediklerinde kendiliğinden geçersiz olur. Müteahhirun Mutezile, kulun gücü dâhilinde olan şeyler için bir takım kategoriler kabul etmişler ve bunların Allah'ın makdûru oluşuna karşı çıkmışlardır. Bu, ister kulun gücü dâhilindekilerde olsun, isterse cehalet örneğinde olduğu gibi, meydana gelişinde kişi için bir kudretin yaratılmadığı şeylerde olsun, değişmez.

"Kulların güç yetirdiği şeylere Kadîm'in kudreti taalluk etmez. Çünkü iki kâdir arasında bir makdûr muhaldir. Muhal olan ise makdûrât kategorisine girmez" derlerse, şöyle deriz: Bu kurnazlığınız, ilzâm edildiğiniz şeyden sizi kurtarmaz. Size göre, kulun güç yetireceği şey, kul onu işlemeden önce Allah'ın ilminde olmakla birlikte makdûrunun dışındadır. Bu durumda o, kulun makdûrunun da dışındadır. Bu inançları hakkında bu söylediklerimiz yeterlidir.

"Allah için iradenin özelliklerinin sürekli olarak yenilendiğine hükmettiğiniz takdirde, iradenin gerektirdiği şeylerin O'nunla kaim olmasını engelleyen şey nedir?" şeklindeki bir soruyla da onları susturabiliriz. "İrade, Allah ile kaim olsaydı, bu durumda Allah, iradelerin gerektirdiği şeylerden veya onların zıddından hâlî olmazdı; bu da O'nun hâdisliğine delil olma sonucunu doğururdu" derlerse, biz de şöyle deriz: Allah'ın hâdislerin özellikleriyle nitelenmeden önce, onla-

rın zıtlarıyla vasıflanmaksızın bu özelliklerle vasfedilmesi mümkündür. Şu halde Allah, hâdislerden önce onların zıtlarından hâlî iken, hâdislerin sürekli olarak O'nunla kaim olmasına mâni olan şey nedir? Hâlbuki sizin ilkenize göre, canlı/diri bir varlığın iradeden ve onun zıtlarından soyutlanması mümkündür. İşte bu, onların avam takımının görüşüdür.

Bütün bu zikrettiklerimiz, Basralılara karşı yapacağımız tartışmanın başında söz verdiğimiz iki bölümden biri, yani Allah'ın mürîd oluşuna yönelik itiraz hakkındaki konudur. Hâdis iradenin ispatı hususunda kendilerine verilecek cevabı, sıfatların ispatı konusuna girdiğimizde -inşallah- zikredeceğiz. Sonra da sıfatların özelliklerinin bilinmesinin ispatı konusunu ele alacağız.

[Fasıl]
Allah Semi' ve Basîr'dir

Akıl ehli[22], Allah'ın işiten (*semî'*) ve gören (*basîr*) olduğunu kabul eder. Bu konuda, bid'at ve hevâ ehlinin görüşleri farklıdır.

Ka'bî ve onun Bağdat ekolüne mensup takipçilerine göre, Allah'ın semî' ve basîr olarak isimlendirilmesi ile kastedilen, O'nun malûmatı bütün gerçekliğiyle bilmesidir. Neccâriyye'den bazı gruplar da bu görüşü benimsemişlerdir.

İlk Basra Mutezilîleri, Allah'ın gerçek anlamda âlim olduğu gibi, aynı anlamda semî' ve basîr olduğunu benimsemişler ve O'nun zatıyla işiten ve gören olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Cübbâî ve oğlu ise, Allah'ın işiten ve gören olmasının, O'nun kusursuz bir canlı/diri demek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onların ilkelerine göre, Allah'ın görünen âlemde işiten ve gören olmasının gerçekliği bunların gayb âlemindeki gerçeklikleri ile aynıdır.

[22] Burada bu kavram ile kastedilen Mutezile değil, Ehl-i Sünnet ve özellikle Eş'arîlerdir. (ç.n.)

Allah'ın gerçek anlamda semi' ve basîr olduğunun delili, daha önce açıklandığı üzere, fiillerin O'nun hayy olduğuna işaret etmesidir. Hayy olanın semi' ve basîr olmakla vasfedilmesi mümkündür. Diri olan; semî' ve basîr olma özelliğini kaybedince kusurlu (مئوف) olmakla nitelenir. Zira aralarında herhangi bir vasıta olmaksızın iki zıddı münavebeli olarak kabul eden her şeyin, aynı anda o iki zıddın ikisinden de soyutlanması imkânsızdır. Allah'ın kusurlu olmasının imkânsızlığı ortaya çıktığına göre, O'nun işiten ve gören olmakla vasfedilmesi kesinleşmiş olur. Delilin tam ve kesin olarak izahı budur. Bununla amacımız, sorular ve cevaplarla konuyu anlaşılır hale getirmektir.

"Siz bu sözünüzü Allah'ın semî' ve basîr olarak nitelenebileceği görüşü üzerine inşa ettiniz. Peki, bu görüşe karşı çıkarak, O'nun renkleri kabulünün muhal oluşu gibi, işitme, görme ve bunların zıtlarını da kabul etmesinin imkânsız olduğunu iddia eden kimseyi hangi sebebe binaen reddediyorsunuz?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Hayy olanın, görünür âlemde işitme ve görme ile vasfedilebileceği ortaya çıkmıştır. Bu husus kesinleştiğinde, biz sebr ve taksîm metodunu benimser ve deriz ki; cansız olan şey (*cemâd*), işitme ve görme ile vasıflanmaya müsait değildir. O cansız şey, hayat ile vasıflanırsa bir takım musibetlere dûçar olmadığı takdirde işitme ve görme sıfatlarını da kabule hazır hale gelmiş olur. Dahası, canlı varlığın işitme ve görmeyi kabulünü mümkün kılan şeyin ne olduğunu öğrenmek arzusuyla sıfatlarını incelediğimizde, neticede onun diri oluşunun dışında bir şey kalmaz. Bunun dışında bunu anlamamızı mümkün kılacak başka bir şey var sayarsak, bu geçersiz olur. Canlının diri oluşu sebebiyle işitme ve görmeyi kabule uygunluk konusunda cansızın zıddı olduğu ortaya çıktığında, bu hükmün bir benzerinin Allah'ın diri (*hayy*) oluşu konusunda da uygulanması gerekir.

İşitme ve görme ile bu ikisinin özelliklerinin geçerliliğini inkâr eden kimsenin durumu, Allah'ın ilim sıfatıyla ve özellikleriyle nitelenmesinin imkânsız olduğunu kabul ederek zıtlarıyla nitelenemeyeceğini ileri süren kimsenin durumundan daha iyi değildir. Maksadımızı gerçekleştirmek için bu kadarı yeterlidir.

"Bir şeyin, zıtların her birini tek tek kabulü mümkün olduğu halde, o zıtların özelliklerinden soyutlanmasının imkânsızlığına dair deliliniz nedir?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Cevherlerin zıtlarından soyutlanmasının imkânsızlığına delil olan her şey, bu hususta da delildir. Kitabın başında bu konuya bir îmada bulunulmuştu.

"Sizin delilinizin dayanaklarından biri de Allah'ın işitme ve görmeye zıt bir takım kusurlarla nitelenmesinin imkânsız oluşudur. O halde bu husustaki deliliniz nedir?" diye sorulursa, şöyle cevap veririz: Bu, kelâmcıların üzerinde çok tartıştıkları konulardan biridir. Bu konuda onların nakle dayanarak söylediklerinin dışındaki şeyleri kabul edemeyiz. Zira imamlar ve Allah'a inanan herkes, O'nun her türlü kusur ve noksanlıktan münezzeh olduğu hususunda icmâ etmiştir.

"İcmâ aklen delil olmaz; onun delil oluşunu nakil gösterir. Yolları çeşitli olsa bile nakil, Allah'ın kelâmına dayanır. O doğrudur ve sözü de haktır. Fiiller kelâmın sübûtuna delil teşkil etmez; aksine, zikredeceğimiz üzere, kelâmın ispat edilmesinin metodu, işitme ve görmenin ispat metodu ile aynıdır. Bizzat kelâmın kendisiyle ilgili bir soru yöneltilirse ve kelâmın ispatını kusursuzluğa dayandırırsak ve sonra da bu kusurların nefyinde kelâmla sabit icmâya başvurursak, o takdirde biz, kelâmı bilmeden önce kelâmı ispata çalışmış oluruz ki, bu da, aczin son mertebesidir" derlerse, şöyle deriz: Bu, çok tehlikeli bir sorudur. Bu soru karşısında yapılacak en iyi şey, ondan uzak durmaktır. Bununla birlikte soruya verilecek cevap şunu söylememizi gerektirir: Mucizeler, peygamberlerin doğruluğuna delâlet ettiğine ve onlar da kendi doğrulukları sabit olduktan sonra Allah'ın kelâmından genel olarak haber verdiklerine ve sonra da o kelâma ilişkin ayrıntıları bildirdiklerine göre, bizim meramımız kesin olarak anlaşılmış olur.

"Mucizeler, aklî delillerin delâlet ettiği gibi, peygamberlerin doğruluğuna kendi mahiyetleri itibariyle delâlet etmezler. Ancak, mucizeler konusunda da zikredeceğimiz üzere, onların delâleti sözle tasdik mertebesindedir. Şu halde mucize niteliğinde olan bir şey, bu türden bir delâlet içerir. Çünkü o, tasdik edenin sözü konumundadır. Muci-

zenin bir delil teşkil etmesi, onun söz (*kavl*) konumuna indirilmesiyle olduğuna göre, o bir söze nasıl delâlet eder?" denirse şöyle cevap veririz: Bu hayâlî ve karmaşık bir şeydir. Ancak hakikat, araştırma ile ortaya çıkar. Farz edelim ki, birisi bir toplulukta kendisinin hükümdarın elçisi olduğunu söylesin. Sonra, ayağa kalkarak hükümdarın işitip göreceği şekilde orada bulunan ve bulunmayan herkese hükümdarın elçisi olduğunu iddia etsin. Hemen sonrasında, benim elçiliğimin delili, hükümdara ayağa kalkıp oturmasını söylediğimde, onun -mutad olanın aksine- bunu yapmasıdır, dese ve akabinde hükümdara "Ayağa kalk ve otur!" dese ve hükümdar da ona uysa, o toplulukta bulunan herkes bu kişinin gönderen tarafından tasdik edilmiş bir elçi olduğunu zarurî olarak bilir. Orada bulunanların bir kısmı, gönderenin (*mürsil*) mütekellim olduğunu aklına getirmeyebilir. O toplulukta, kelâmın lafızlardan başka bir şey olmadığını dolayısıyla orada konuşmanın da olmadığını kabul eden bir kimse bulunuyor olabilir. Ayrıca, hükümdarın o esnada konuşup konuşmadığını bazıları bilmese de, söz konusu mecliste bulunan kişiler o şahsın elçi olduğunu bilme hususunda aynı konumdadırlar. Bunu bil ki doğru yolu bulasın.

Bu bölüm, bu hususu genişçe anlatmak için uygun değildir. Ancak biz, bu kitabın yazımı esnasında ayrı bir fasılda bu eksiği telafi edeceğiz. Muvaffakiyet Allah'tandır. Allah'ın mütekellim olduğunu bilmeyi ispatlamanın yolu, O'nun semi' ve basîr olduğunu bilmenin ispatı gibidir. Ancak bu maksat, *kelâm-ı nefsî*yi ispat etmemizden ve onu inkâr edene cevap vermemizden önce vuzuha kavuşmaz.

[Fasıl]
Allah, Tadan ve Koklayan Gibi Sıfatlarla Nitelenemez

"Allah'ı işiten ve gören olmakla nitelediniz. İşitme (*sem'*) ve görme (*basar*) iki duyu/idraktir. Dahası siz, görünen âlemde bu ikisi dışında tatma, koklama, sıcaklık, soğukluk, sertlik ve yumuşaklığı algılama gibi başka duyuları da kabul ediyorsunuz. Öyleyse, Allah'ı bu duyuların gerekleriyle de niteliyor musunuz, yoksa O'nu nitelemede sadece semî' ve basîr oluşu ile mi yetiniyorsunuz?" diye sorulursa şöyle

cevap veririz: Bize göre burada kesinlikle doğru olan şey, Allah'ın bütün idraklerin özellikleriyle nitelenmesinin zorunluluğudur. Zira zıddıyla ortadan kalkan her idrak kusurludur. Allah'ın işitme ve görmenin özellikleriyle nitelenmesinin gerekliliğini gösteren delil, O'nun bütün idraklerin özellikleriyle nitelenebilir olmasının gerekliliğine de delâlet eder.

Ayrıca Allah; koklayan, tadan ve dokunan olmaktan yücedir. Zira bu sıfatlar bir şeyle temas halinde olma durumlarını ifade eder ki Allah bunlardan münezzehtir. Ayrıca bunlar duyuların mahiyetlerini tam olarak bildirmezler. Meselâ kişi, " شَمَمتُ تفاحة فلم أدرك ريحها / *Elmayı kokladım, ancak kokusunu alamadım*" der. Şayet koklama idrak ile aynı olsaydı bu, " أدركتُ ريحها ولم أدركه / *Kokusunu aldım, fakat ne olduğunu bilemedim*" diyenin sözüne benzerdi. Tatma ve dokunma hususundaki görüşümüz de böyledir.

[Fasıl]
Allah Bâkîdir, Varlığı Devamlıdır

Allah bâkîdir, varlığı devamlı olandır. Bizim sıfatlar konusunda görüşümüzü bina ettiğimiz düzen, bu sıfatı zâtî sıfatların zikredildiği baplarda saymamızı gerektirir. Bize göre Allah zatıyla bâkîdir. O'nun bâkî oluşu, bazı sıfatların gerektirdiği özelliklerden dolayı değildir. Bunu daha sonra -inşallah- açıklayacağız.

Allah'ın kıdemine, yokluğunun imkânsızlığına ve varlığının zorunluluğuna delâlet eden her şey, aynı zamanda O'nun bâkî oluşuna da delâlet eder.

Zikrettiğimiz bu hususlar, vâcib sıfatların özellikleri ile ilgili bilgilerin ispatı konusunda yeterli ve aydınlatıcıdır.

Şimdi biz, Allah için özellikleri zorunlu olan sıfatları bilmenin ispatı konusuna, O'nun yardımını dileyerek, giriyoruz.

[BÂB]

SIFATLARI BİLMENİN İSPATI



Ehl-i Hakk'ın görüşüne göre, Allah hayy, âlim ve kâdirdir; O'nun kadîm hayatı, kadîm ilmi, kâdîm kudreti ve kadîm iradesi vardır.

Mutezile ve ehl-i hevâdan ona tabi olanlar, sıfatları nefyetme hususunda ittifak etmişler, ancak Allah'ın sıfatların özellikleriyle nitelenmesinin ifade edilmesi hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan, Allah'ın zatıyla hayy, âlim ve kâdir olduğunu söyleyenler vardır.

Başka bir grup ise diğer bir ifadelendirme tarzını seçmiş ve şöyle demiştir: Bu özellikler, Allah'ın, en özel niteliği olan bir halde bulunması sebebiyle, zatında vardır. Bu hal, O'nun hayy, âlim ve kâdir olmasını zorunlu kılar.

Sıfatları kabul etmeyenlerden bir gruba göre Allah -onların söylediklerinden münezzehtir- hayy, âlim ve kâdirdir; ancak bu, ne herhangi bir sebepten ne de O'nun zatından kaynaklanır.

Burada, delilleri incelemeye girişmeden, iki bölümü öne almayı uygun görüyoruz: Birincisi hallerin ispatını ve onları inkâr edenlerin reddedilmesini; ikincisi ise, Vâcib'in bazı özelliklerle talilinin imkânını ihtiva eder. Bu iki husus ortaya konulduktan sonra deliller konusunu inceleyeceğiz.

[Fasıl]
Hallerin İspatı ve Onları İnkâr Edenlerin Reddi

Hal, varlığın bir sıfatıdır; varlık ve yoklukla nitelenmez.

Ayrıca bazı haller zatlarda illetli (*muallel*) olarak, bazıları da illete bağlı olmaksızın (*gayr-i muallel*) bulunur. İllete bağlı olan hallere gelince, bunlar dirinin hayy, kâdirin kâdir oluşu gibi, zatın kendisinde bulunan bir sıfat (*ma'nâ*) sebebiyle var olan her özellik bu gruba girer. Bize göre, bir mahalde bulunan her *manâ*nın, o mahallin hali olması gerekir. Ancak hallerin varlığı, var olmaları için canlılığın şart koşulduğu *manâ*larla sınırlı tutulamaz.

Muallel olmayan hallere gelince, bunlar, zat üzerine zaid her hangi bir illet bulunmaksızın zata ait bütün varlık sıfatlarıdır. Bunların durumu, cevherin yer kaplaması gibidir, zira yer kaplama cevherin varlığına ilave bir haldir. Bir varlığa ait, tek başına var olmadığı gibi bir varlığa da illet olmayan her sıfat bu kısma girer. Varlığın araz, renk, siyahlık, oluş, ilim vb. olması buraya dâhildir.

Kelâmcıların çoğunluğu halleri inkâr etmiş ve cevherin yer kaplamasının kendi varlığından ayrı bir şey olmadığını iddia etmişlerdir. Bir mevcudun, varlığına ilave bir hal olduğuna hükmettiğimiz her şey hakkındaki görüşleri de böyledir.

Hallerin ispatına dair delil şudur: Bir kimse, cevherin yer kapladığını kavramadan onun var olduğunu bilir ve sonra da o cevherin yer kapladığını açık bir şekilde anlarsa, malum (nesne) ile ilgili yeni bir bilgi elde etmiş olur. Dolayısıyla, yer kaplama ile ilgili bilgi olmadan da varlığın bilinebileceğini var saymak pekâlâ mümkündür. İki bilginin farklı olduğu ortaya çıktığına göre, ikinci bilginin malumu, ya birinci bilginin malumu ya da ona ilave bir şey olmak durumundadır. İkinci bilginin malumunun birinci bilginin malumu olması çeşitli açılardan geçersizdir.

Bunlardan biri şudur: Akıl sahibi kişi ikinci bilgiyle vasıflandığında, daha önce kavramadığı bir şeyi kavradığına, ilk başta idrak edeme-

diği bir şeyi idrak ettiğine kesin olarak hükmeder. Dolayısıyla bir şeyin varlığı bilinse de onun yer kapladığını bilmemek mümkündür. Cevherin yer kaplamasının onun varlığına denk tutulması, bir kimsenin aynı anda bir şeyin varlığını hem bilmesi hem de bilmemesinin imkânsız oluşu gibi, muhaldir.

Bunun delillerinden biri de şudur: İki hâdis bilginin malumu aynı olduğunda, cevherin varlığı ve yer kaplaması ile ilgili iki (farklı) bilgiye kıyasen, o iki hâdis bilginin birbirinden farklı olduklarına hükmedilemez. Ahvâli reddedenler, bir şeyin bir açıdan bilinip başka bir açıdan bilinemeyeceğine hükmediyor olabilirler. İşte bu farklı anlamları kabul etmek, hallerin varlığını kabul etmek demektir.

Bu sahaya giren hiç kimse, adına ister ahvâl, ister vücûh isterse zâtî sıfat (صفة نفس) desin, ahvâli kabul etmekten kaçınamaz.

İlim sahibi bir kimse, ahvâlin varlıkla da yoklukla da nitelenemeyeceğini söyleyerek onları inkâr edenlerin şaşırtmalarına kanmamalıdır. Zira onların söylemiş oldukları şey nihayette bir zorlamadır, zorunlu bir hükme ve delile dayandırılma imkânı olmayan bir kuru iddiadır.

Bize göre bilginin nesneleri (*ma'lûmât*); varlık, yokluk ve varlıkla da yoklukla da nitelenemeyen vücûd sıfatı olmak üzere üç kısma ayrılır.

Söylediğimiz husus böylece ortaya çıktığına göre, bilesin ki ezelî sıfatın bilinmesinin ispatı, ancak gâibin şâhide kıyas edilmesiyle mümkün olur. Bu ikisi bir arada mütalaa edilmeden verilecek hüküm, dehrîliğe, küfre ve aklın kabul etmeyeceği her türlü cehalete yol açar. "Birlikte değerlendirilmeksizin gâibe şâhidin hükmü verilir" diyen kişinin, failin ancak sınırlı bir cisim olarak görülmesi bakımından Allah'ın da böyle olduğuna hükmetmesi kaçınılmazdır. Yine bu kişinin, hâdis varlıkların bir başlangıç olmaksızın birbirini takip ettiklerine hükmetmesi de gerekir. Çünkü o, hâdislerin birbirini takip ederek meydana geldiğini görmüştür. Bunun dışında daha birçok saçmalıkları da kabul etmesi gerekir.

Gâib ile şâhidin birlikte dikkate alınması gerektiğine göre, bu ortaklık şu dört unsurda gerçekleşir:

Birincisi illettir. Hükmün görünen âlemde (*şâhid*) bir illetle malûl olduğu sabit olup bunun da delili ortaya konulduğuna göre, hem görünen hem de görünmeyen âlemde illetin malûl ile irtibatının olduğuna hükmedilmesi gerekir. Öyle ki bunlar birbirinden ayrılmazlar ve birinin ortadan kalkması diğerinin de ortadan kalkmasını gerektirir. Bu, görünen âlemde ilimle ilişkisi sebebiyle bilgi sahibi olan kişiye "âlim" dememiz gibidir. Deliller konusuna girdiğimizde bunu kitabımızın hacmi ölçüsünde açıklayacağız.

Ortaklıktaki ikinci unsur şarttır. Hükmün görünen âlemde bir şarta bağlanmış olması ortaya çıktığına ve bu hükmün benzerinin görünmeyen âlemde de varlığı kesinleştiğine göre, şâhide kıyasla gâibin de bu şarta bağlı olduğuna hükmetmek gerekir. Bu, bilen kişinin âlim oluşunu, onun diri olması şartına bağlamamız gibidir. Görünen âlemde durum böyle olunca görünmeyen âlemde de böyle olur.

Üçüncü unsur hakikattir. Her ne zaman görünen âlemde bir hakikat ortaya çıkarsa, bunun aynısı görünmeyen âlemde de gerçekleşir. Meselâ, âlimin gerçekliği, kendinde ilim bulunan kişi olmasıdır.

Dördüncü unsur ise delildir. Bir delil medlûle aklen delâlet ederse, bu delilin hem şâhide hem de gâibe delâlet etmeksizin varlığı düşünülemez. Bu, hâdislerin muhdise delâlet etmesi gibidir. Bu bölüm, daha önce söz verdiğimiz iki bölümden biridir.

[Fasıl]
Allah'ın Zorunlu Varlık Oluşunun Sebebi
ve
Bunu İnkâr Edenlerin Reddedilmesi

İkinci bölüm, Vâcib'in varlığının zorunlu oluş sebebinin ortaya konmasını (*ta'lîl*) ve bunu inkâr edenlerin reddedilmesini kapsar. Mutezile'nin, Allah'ın sıfatlarının nefyi hususundaki yanlış görüşlerini bina ettikleri esas, onların Allah'ın âlim oluşunu vâcib görmeleridir.

Vâcib, vâcib oluşu hasebiyle kendisini belirleyen bir belirleyiciden bağımsızdır. Hâlbuki görünen âlemde, âlimin âlim oluşu böyle değildir. Zira onun âlim olması mümkündür. Bunun mümkün oluşu kesinleşince, onun bir tahsîs ediciye (*muhassis*) veya belirleyiciye (*müktezî*) ihtiyaç duyulduğu anlaşılır.

Onlar, vâcib ve mümkün hükümlerini vâcib ve mümkün varlıkla karıştırmışlardır. Allah, Vâcibu'l-Vücûd olduğu için varlığı bir belirleyiciye bağlı değildir. Hâdis ise, varlığı mümkün olduğundan, var olmak için bir belirleyiciye ihtiyaç duyar.

Onların zikrettikleri bu şey kuru bir iddiadan ibarettir, dolayısıyla onlara, "Vâcib hükmün vâcib bir mûcible (zorunlu bir gerektiriciyle) bağlantılı; mümkün hükmün de mümkün bir illetle ilişkili olduğunu savunan bir kimseyi hangi delil ile reddediyorsunuz?" diye sorulur.

Onların görüşlerini varlık (*vücûd*) kavramına dayanarak savunmaları ise bir sonuç vermez. Çünkü biz, Allah'ın kadîm olan varlığının zorunluluğuna onların ortaya koyduğu delille değil, O'nun varlığının öncesinin olmaması açısından hükmediyoruz. Evveli olmayan şeyin bir faille ilintilendirilmesi muhaldir; zira her bir fiilin bir başlangıcı vardır. Dolayısıyla Allah'ın bir faille ve yine bir illetle ilintilendirilmesi imkânsızdır. Çünkü Mutlak Varlık, ister görünen isterse görünmeyen âlemde olsun, bir illete dayandırılamaz.

Sonra onlara şunu da söyleriz: Siz illete bağlı şeyler hususunda mümkün oluşu esas aldınız ve hükmün ancak mümkün oluş itibariyle muallel olduğuna karar verdiniz. Sonra mümkün oluşu tersine çevirdiniz ve vâcibin bir illete dayanmadığını iddia ettiniz. Dolayısıyla ileri sürdüğünüz şeyler her açıdan geçersizdir.

Bir illete bağlı olma duruma gelince, bu Vâcibü'l-Vücûd için geçersizdir, ancak hâdisler için câizdir; Vâcibü'l-Vücûd bir illete bağlı değildir.

"İlletli olmasa da hâdislerin varlığı bir faille ilintilidir. Mümkünün özelliği ise, bir belirleyici ile bağlantılı olmasıdır. Bu belirleyici, bazen

bir illet bazen de bir faildir" derlerse şöyle karşılık veririz: Bize göre varlık (*vücûd*) cevhere ait bir özelliktir. Cevher, yokluk halinde de cevherdi, varlık hali ona sonradan ârız olmuştur. Kaldı ki siz, âlimin görünen âlemde âlim oluşunun, varlıkta da yoklukta da çeşitli sıfatlarla nitelenen zât üzerine ârız bir hal olduğunu iddia etmiyor muydunuz? Bu, görünen âlemde illetleri yok saymaya götürür ki bundan kaçış yoktur.

Onların "Vâcib oluşu hasebiyle, vâcib bağımsızdır" sözleri birkaç yönden geçersizdir:

Birincisi; görünür âlemde âlimin bilgi sahibi oluşu sâbit ise, o, vâciblere dâhil olur. Çünkü vuku bulan bir şey sanki hiç olmamış gibi yok sayılamaz. Dolayısıyla şu an itibariyle var olan şey bir illete dayanmaz.

Bunun delili, Mutezile'nin görüşlerinden şu iki ilkedir: Birincisi "Kudret, hâdise hudûsu anında değil, ondan önce taalluk eder. Hâdisin vukuu esnasında kudretin taallukundan bağımsız olması gibi, hal de vukuunda illetin gerekliliğinden bağımsız olmalıdır" şeklindeki sözleridir.

İkinci ilkeleri de şudur: Onlar "hudûsa tâbi" diye adlandırdıkları sıfatlar kabul etmiş; bunların vâcib olmaları sebebiyle kudrete bağlı olarak meydana gelmediklerini iddia etmiş, cevherin yer kaplamasını ve arazın ancak bir mahalde var olmasını bu cümleden saymışlardır.

İkincisi, âlimin ilim sebebiyle âlim olmasıdır. Onlar hâli, ihtilafta olduğumuz hudûsa tâbi vâcib sıfatlar zümresine dâhil ettiklerine ve onu kudretin eseri (*makdûr*) olmaktan çıkardıkları halde bir illete bağlı (*ma'lûl*) olmaktan çıkarmadıklarına göre bütün bunlar vucûbun talîle aykırı olmadığını gösterir.

Şu husus da onların söylediklerini geçersiz kılar: Onlar şartı hem görünen hem de görünmeyen âleme teşmil etmişler ve böylece âlimin âlim oluşunu, onun diri olması şartına bağlamışlardır. Allah'ın âlim ve kâdir oluşunda da aynı şartı gerekli görmüşlerdir. Şartın hükmünde

vâcib ile mümkünün arasını ayırmadıklarına göre, illetin hükmünde bir ayrım yapmaları da doğru değildir. Maksadımızı ortaya koymada bu kadarı yeterlidir.

Bu iki faslın muhtevası böylece ortaya çıkınca, artık deliller konusuna girebiliriz. Şimdi muhaliflerimize her biri kesin sonuca götüren şu üç delili sunacağız. Yardımcımız Allah'tır.

İlk olarak şunu söylüyoruz: Siz, mürîdin mürîd olmasının zâta ait bir hüküm oluşu hususunda bize katıldığınız gibi, âlimin âlim oluşunun zât için sâbit bir hüküm olmasında da hak verdiniz. Sonra da Allah'ın zatıyla mürîd oluşunu bir sıfat olarak kabul etmediniz. Hâlbuki Allah'ın zatıyla mürîd oluşunu kabul etmekten sizi alıkoyan her şey, O'nun âlim oluşunda da geçerlidir. Böylece bu ikisi arasındaki birlik sebr ve taksîm metoduyla açığa çıkar.

Dolayısıyla şunu söylüyoruz: Allah'ın zatıyla mürîd oluşunu kabulden kaçınmaları, eğer bu hükmün görünür âlemde olduğu gibi görünmeyen âlemde de talilinin zorunluluğuna dayanıyorsa, bu zımnen, görünür âlemde mevcut bir illete kıyasla Allah'ın âlim olmasının talîli anlamına gelir. Yok, eğer iradenin hükmü hakkında zikrettiğimiz "Allah zatıyla mürîd olsaydı, bütün irade edilenleri de irade etmesi gerekirdi" şeklindeki saçmalıklarına dayanıyorsa, irade bahsindeki tartışmamızda bu durumun onların aleyhine olacak tarzda geçersiz olduğunu açıklamıştık.

Allah'ın zatıyla mürîd oluşunu reddetme hususundaki bu gayretleri geçersiz olduğuna göre geriye söylediğimizin dışında bir şey kalmaz. Hâlbuki mürîdin mürîd oluşu, fâilin fâil oluşu gibi değildir. Çünkü mürîdin, mürîd oluşu itibariyle gerçekten bir hükmü ve vasfı (*hâl*) söz konusu iken; fâilin, fail oluşu itibariyle vasfı (*hâl*) söz konusu değildir. Bu, bizim ortaya koymayı arzuladığımız hususta kesin bir delildir.

İkinci delil olarak şunu söylüyoruz: Görünür âlemde âlimin âlim oluşunun illeti ilimdir. Aklî illet ile malûlü birbirlerine bağlıdırlar; dolayısıyla biri olmadan ötekinin varlığı düşünülemez. İlim olmaksı-

zın âlimin âlim oluşunu düşünmek mümkün olsaydı, mahalli âlim olarak nitelenmeksizin ilmin varlığı düşünülebilirdi. O takdirde ilmin, hükmünü gerektirmesinin hükmün ondan ayrılmaması dışında bir anlamı olmazdı. Hâlbuki kudretin varlığı makdûrunu gerektirmez. Hükmün kendisini gerektiren illet olmaksızın varlığı mümkün olsaydı, gerektirdiği hüküm bulunmaksızın illetin varlığı da mümkün olurdu.

Usulcüler arasındaki yaygın ifadelere göre, âlimin âlim şeklinde isimlendirilmesi, kişilerin birbirinden ayırt edilmesi ve aralarında anlaşmanın temini için vazedilmiş zorunlu bir illeti gerekli kılar. Görünür âlemde bu böyle olduğuna göre, görünmeyen âlemde de bunun böyle olması gerekir.

"Âlimin görünür âlemde âlim oluşu, âlimliğin imkân dâhilinde oluşu sebebiyledir" diyecek olurlarsa, bunu geçersiz kılan düşüncemizi (daha önce) nefy ve isbat meselesinde sunmuştuk.

"Âlimin görünmeyen âlemde âlim oluşu görünür âlemde âlim oluşundan farklıdır; bir illetle muallel herhangi bir hüküm var olduğunda, bu ancak ona kıyasla, benzer bir hükmün de bir illete bağlı olmasını gerektirir" derlerse, şöyle deriz: Görünür âlemde ilmi bir hüküm olarak gerekli kılan sebep, onu görünmeyen âlemde de gerekli kılar. Bu iki ilim birbirinden farklı olsa bile, illetin malûlünü gerektirmesi bakımından yine de o ikisinin hükmünde farklılık meydana gelmez. Bize göre görünür âlemdeki ilim, bir varlığa mahsus, hâdis, araz vb. oluşu sebebiyle kadîm ilimden farklıdır. İlim, bu anlamları itibariyle âlimin âlim olmasını gerektirmez, o ancak ilim olması bakımından bunu gerektirir. İlmin bu özelliği, hem görünen hem de görünmeyen âlemde geçerlidir. Ayrıca, illetin özelliği sözkonusu olunca iki hükmün farklılığı husunda bizi ilzam ettikleri şey, şartın özelliği sözkonusu olunca (aynı) iki hükümdeki farklılık kendi aleyhlerine döner.

Üçüncü delil olarak –ki bu Şeyhimiz'in de temel ilkesidir- şunu söyleriz: Malumla ilgili bilgi, ilimdir. Allah'ın malumu bildiğini iddia ettiğinizde -ki Allah söz konusu olduğunda malûm, O'nun tarafından kuşatılandır- Allah tarafından kuşatılmış olan her malumun bir

müteallakının bulunmasını da kabul etmelisiniz. Ayrıca Allah tarafından ihata edilen müteallakın, bilgi dışında bir şey olması muhaldir. İlmin maluma taalluk etmesinin, malumun onun tarafından ihata edilmesi dışında bir anlamı yoktur.

Bu söylenen, Mutezile'nin ilkelerine göre daha güçlüdür. Çünkü onlar, iki ilmin bir maluma taalluk etmesinin, onların denkliğini gerektirdiğini söylemişlerdir. Kadîm ilmin -şayet kabul edilirse- hâdis ilme denk olduğunu da bu ilkeye bina etmişlerdir. Üzerinde iyice düşündüğün zaman, bunun kesinliğini anlarsın.

Sıfatları nefyedenler şu gerekçelere dayanırlar:

Birincisi, daha önce belirttiğimiz üzere, Vâcib'in talîlini reddetme çabalarıdır. Bu çabalarına karşı ikna edici itiraz daha önce geçmişti.

İkinci gerekçe olarak şöyle derler: Eğer kadîm sıfatların varlığını kabul etseydik bu, onların kıdemde Allah'a ortak olması anlamına gelirdi. Hâlbuki kıdem, Allah'ın zâtî sıfatlarının en özelidir. En özel olanda ortaklık, diğer sıfatlarda da ortaklığı zorunlu kılar. Bunun varacağı yer ise sıfatların ilahlar olmasına hükmedilmesidir.

Onların söylemiş oldukları bu şey, delilsiz kuru iddialar ileri sürmektir. "En özelde ortaklık diğer sıfatlarda da ortaklığı zorunlu kılar" şeklinde ifade ettikleri görüşlerinde ihtilaf halindedirler. Cedel açısından bu sözleri kabul edilse bile, kıdemin Allah'ın en özel sıfatı olduğu şeklindeki görüşlerine karşı çıkılır; bunu ispat edebilecekleri bir yol da bulamazlar.

Ayrıca onlara şu söylenir: Allah'a isnad ettiğiniz bir mahalle kaim olmayan hâdis irade, iddianıza göre, kulda bulunan ve onunla kaim olan irade gibidir. Dolayısıyla bu iki irade aynı şeye taalluk ettiklerinde, en özelde ortak olmuş olurlar. Böylece onlardan biri için bir mahalle kaim olmak zorunlu görülürken, diğeri için muhal olur. Bu da onların çaba sarf ettikleri, en özelde ortak olan iki şeyin bütün sıfatlarda da ortak olma zorunluluğunu nakzeder.

Binaenaleyh biz de onlara şunu söyleriz: Vâcib'in (Allah) talilini kabul etmemeniz, "En özelde birleşme, diğerlerinde de birleşmeyi gerekli kılar" şeklindeki yargınızla çelişir. Zira iki dengin benzeşmesi zorunludur; burada talili kabul etmeniz, Vâcib'in talilinin de kabulü anlamına gelir.

Üçüncü gerekçe olarak şöyle derler: İddianıza göre, Allah'ın ilmi nâmütenâhî malumata ayrıntılı bir şekilde taalluk eder. Bu, muhtelif hâdis ilimler hükmündedir. Çünkü hâdis ilim, (aynı anda) bir şeyin hem siyah hem beyaz olduğuna taalluk etmez. Allah'ın ilmi farklı malumata taalluk ederse, hâdis ilimler hükmünde olur. Bu akla aykırı değilse -görünen âlemde kudret ve ilim farklı olsalar da- aynı şeyin kudretin hükmü hakkında düşünülmesi de uzak bir ihtimal değildir. Bu, tek bir sıfatın parçalara ayrılıp ilim, hayat ve kudret şeklinde tezahür etmesi anlamına gelir.

Onların bu sözleri, aklen cevap vermeyi gerektirmez. Çünkü bunlar, aslen inkâr ettikleri sıfatların ayrıntıları hakkındaki görüşleridir. Delillendirmemiz gerekmese de bu konudaki inancımızı açıklayacak olursak şöyle deriz: Aklî önerme, sıfatların ispatını bir bütün olarak ele alır. İlmin kudrete zâid olmasına gelince, bu hükme aklen kesin olarak ulaşılamaz. Bu konuda izlenecek yol, sem'î delillere tutunmaktır. Çünkü kelâmcılar, sıfatların kabulü ve reddi noktasında, bir tek sıfatın hem ilim hem de kudret hükmünde benimsenemeyeceği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Böyle bir sıfatın varlığını kim ispatlamaya çalışırsa, bu icmâyı ihlal etmiş olur.

"Tek bir ilmin birçok bilgiyi kapsadığı kabul edilebileceğine göre Allah'ı, malumatı zatıyla bilen, onlara zâtıyla kâdir olan olarak tanımaktan ve zâtının da ilim ve kudretin hükmüne tâbi olmasını kabul etmekten – ki bunlar O'nun zâtının sıfatlardan müstağni olduğu düşüncesine götürür- bizi engelleyen nedir?" diye sorarlarsa şöyle karşılık veririz: Bu bir istidlâl değildir. Çünkü siz bu görüşünüzü fâsid olduğuna inandığınız bir temelin üzerine bina ediyorsunuz. Zira bizim inan-

dığımız ilim, size göre yoktur. O halde bâtıl olduğuna inandığınız bir şey üzerine görüşlerinizi nasıl bina edersiniz?

Dayandığınız şeyin içeriğinden, yanlışlığı hususunda bizimle aynı fikirde olduğunuz hükmü çıkar. O da şudur: Şayet Allah'ın zâtı ilimlerin özelliklerine tâbî olsaydı zâtının ilim olması gerekirdi. Bu da hiçbir Müslümanın benimseyebileceği bir şey değildir. Ebu'l-Hüzeyl[23] "Allah, bir ilimle âlimdir ve onun ilmi zatıdır; zatı ise ilim değildir" demiştir. Bu onun saçmalıklarından ve çelişkilerinden sayılmıştır. Diğer Mutezilîlerin kabul etmediği bazı görüşlerde onlardan ayrılmakla birlikte, Allah'ın zâtının ilim ve kudret oluşunu o da reddeder. Hâlbuki bu sonucu kabul etmeye mecbur bırakılmayı en çok Mutezile hak eder. Çünkü onlar "Şayet Allah'ın, bizim bilgimizin malumuna taalluk eden bir ilmi olsaydı, o ilim bizim ilmimize denk olurdu" demişlerdir. Onlar Allah'ın zâtının, ilimlerin özelliklerine dâhil olduğuna hükmetselerdi, O'nun zâtının ilim olduğunu kabul etmek zorunda kalırlardı. Bu da onların asla kabul etmeyecekleri şeylerdendir.

"Aklın, sıfatların varlığına icmâlî olarak hükmettiğini ve onların tafsilatı hakkındaki açıklamanın sem'î delillere dayandığını iddia ettiğiniz halde, zikrettiğiniz şey hasmın sözünü reddetmek için ise siz kendinizi bu eleştiriden nasıl kurtarıyorsunuz?" diye sorulursa, şöyle cevap veririz: Bu mesele, bu kitabın sınırlarını aşar, ancak burada şunları söylemek uygun olacaktır: Akıl ilmin sübûtuna delâlet eder; ilmin zâta zâid olduğu sonucuna ise nakil yoluyla ulaşılır. Akıl ilmin sübûtuna delâlet ettiğine ve Allah'ın vücûdunun ilim olmadığına dair icmâ da gerçekleştiğine göre, bu takdirde aklın ve naklin medlûlünden ilmin, varlık (*vücûd*) üzerine zâid olduğu sonucu çıkar. Başarı Allah'tandır.

23 Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (235/849), Mutezile'nin Basra ekolünün kurucusudur. Bkz. Metin Yurdagür, "Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, s. 300–332.

[Fasıl]
Allah'ın İradesi Kadîmdir

Sıfatların hükümleriyle ilgili bilginin ispatını ele alırken Allah'ın mürîd olduğunu ispata dair delili de zikretmiştik. Ayrıca Ehl-i Hakk'a göre, Allah kadîm bir irâdeyle mürîddir. Basra Mutezilesi ise Allah'ın bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade ile mürîd olduğunu iddia etmişlerdir ki bu, çeşitli açılardan bâtıldır.

Biri şudur: Allah'ın iradesi hâdis olsaydı, başka bir iradenin taallukuna ihtiyaç duyardı. Zira failin, belli bir zamanda ve belli bir özellikte olacağını bilerek meydana getirdiği her işi kasdeden olması gerekir. Hakkında sahip olunan bilgiye rağmen bir fiilin meydana gelmesindeki kasdı yok saymak, kişiyi bütün fiillerin meydana gelişindeki maksadı yok saymaya götürür.

"İrade ile kasdedilir, fakat bizzat kendisi kasdedilmez" derlerse, onların bu görüşlerine itibar edilmez. Hakkında bilgi sahibi olunduğu halde kasdedilmeden bir fiilin meydana getirilmesine dair söylediğimiz şeyler, onları susturmaya yeter.

Bazı muhakkikler (kelâmcılar) bu konuda zaruret bulunduğunu ileri sürmüşlerdir ki bu iddiaları akla aykırı da değildir.

Basra Mutezilesinin yukarıda bahsedilen görüşleri uygun görüldüğü takdirde, Cehm'in[24] şu söylediği de uygun sayılabilir: Allah zâtında, varlığı hâdislere bağlı olan ve hâdisleri onunla bilmesi zorunlu olan hâdis ilimler yaratır. İşte bu yüzden bizzat bu bilgileri başka ilimlerle bilmesi zorunlu değildir. Bu konuda daha fazla söze gerek yoktur.

Ayrıca şunu söyleriz: İki benzer şeyin vücub, imkân ve muhallik açısından müşterek olmaları gerektiği hususunda bizimle aynı görüşü paylaştınız. Sonra da irademizin mahallere bağlı bulunmasını zorunlu

[24] Ebu Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî (128/745) ilk kelamcılardan olup Cehmiyye'nin kurucusudur. Bkz. Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, s. 233-234.

gördünüz. O halde siz de aynı şeyi Allah'ın iradesi hakkında kabul edin.

Böylece onlar, Allah'ın iradesinin cansızlarla kaim olmasını savunmaya mecbur olurlar ki Allah onların bu iddialarından berîdir. Bu düşünceden kurtulmaya çalışır ve "İrade belli bir mahalli, belli bir bünyeyi ve hayatı gerektirir" derlerse, onlara şöyle denilir: Sizin mahalsiz bir irade kabul etmeniz, mahalli, bünyeyi ve o bünyeye isnat ettiğiniz sıfatı nefyetmek anlamına gelir. Mahallin aslının nefyedilmesi mümkün olunca, mahal şartının ortadan kaldırılması da imkânsız olmaz.

[Fasıl]
Cehm, Hâdis İlimlerin Varlığını Kabul Eder

Cehm, Allah'a ait hâdis bilgilerin varlığını kabul etmiştir; ancak Allah, bu bâtıl görüşlü kimselerin sözlerinden münezzehtir. Cehm'e göre, malumat yenilendikçe Allah da kendisi için yeni bilgiler meydana getirir ve hâdis malumatı bunlar sayesinde bilir. Bu bilgiler, malumatın önceden meydana gelişindeki sıraya göre birbirini izler.

Onun bu görüşü düpedüz dinden çıkma, Müslümanların icmâsına muhalefet ve aklın ilkelerinden yüz çevirmedir. Onu reddetmek için aklın ilkelerine göre takip edilecek yol, Basra Mutezilesi'nin, Allah'ın bir mahalle bağlı olmayan hâdis iradeleri bulunduğu, şeklindeki görüşlerinin reddinde takip edilen usul gibidir.

Cehm'e şunu söyleriz: İradeler kendilerine müteallik ilimlere ihtiyaç duyarlarsa, hâdis ilimler de kendilerine müteallik başka ilimlere ihtiyaç duyarlar. Zira o ilimler de hâdis fiiller olmaları bakımından malumatla ortaktır. Cehm bunu kabul ettiği takdirde, birbirini takip eden hâdis nâmütenahi bilgilerin varlığını da kabul etmekten başka seçeneği kalmaz. Bunun sonucu, başlangıcı olmayan hâdisleri mümkün görmektir. Şayet böyle bir görüşü benimsemiyorsa, hâdis olmakla birlikte ilimlerin birbirlerinden bağımsız olmaları sebebiyle, bütün

hâdislerin, ilimlerin kendilerine taallukundan bağımsız olduğunu da kabul etmesi gerekir.

Cehm'e göre, hâdis ilimler ya herhangi bir mahalde bulunmaksızın sabit olmalı veya cisimlerle kaim olmalı yahut da Allah'ın zatı ile kaim olmalıdır. O, bu ilimlerin bir mahalde bulunmaksızın var olduklarını iddia ederse, bir mahalde bulunmayan hâdis iradelerin varlığını kabul edenlere verilen cevap ona da verilir. Eğer bu ilimlerin Allah'ın zatıyla birlikte var/kaim olduğunu savunursa, ona verilecek cevap, hâdislerin Allah'ın zatıyla kaim olduğunu ileri süren Kerrâmîler'e -ki Allah onların bu tür görüşlerinden yücedir- verilen cevabın aynısı olacaktır. Şayet o, hâdis ilimlerin cisimlerle kaim olduğunu iddia ederse, ilmin bir cisimle kaim olmasını, fakat o ilmin özelliğiyle başka bir cismin nitelenmesini mümkün görmesi gerekir. Bu tıpkı, hükmü Allah'a raci olmakla birlikte, ilmin bir cisimle kaim oluşunu uygun görmeye benzer. Bu ihtimaller geçersiz olup bir başka durum da söz konusu olmadığına göre, bu durum, onları ileri süren mezhebin bizzat kendisinin de yanlışlığını söylememize fırsat verir.

"Allah, ezelde âlemin var olacağını biliyordu. Âlem, ebediyette meydana gelince, bu yenilenen bir malûm olur. Allah da âlemin meydana gelişi sırasında onun vukuunu bilen olarak nitelenir. Allah için yeni bir hüküm ve nitelik ortaya çıktığında, hükmün mûcibinin ve muktazîsinin de yenilenmesi gerekir. Bu da Allah'ta sürekli yenilenen bilgilerin varlığını zorunlu kılar" denirse, buna şöyle cevap veririz:

Allah hakkında, daha önce var olmayan yeni yeni hükümlerin ortaya çıkması ve birbirini izleyen hallerin vukuu söz konusu olamaz. Zira cevherler üzerindeki hâdislerin birbirini takip etmesini gerektiren şey, hallerin de birbirini izlemesini gerektirir. Hâlbuki Allah, ezel ve ebede taalluk eden tek bir ilimle vasıflanır. Bu tek ilim, O'nun malumatı ayrıntılarıyla kuşatmasını gerektirir. Malûmatın sayıca artmasıyla Allah'ın ilmi sayıca artmaz; ancak malumatın sayısı artınca hâdis ilimlerin sayısı da artar.

Ayrıca, malumat arttığında Allah'ın ilminde nasıl bir artış olmuyorsa, malumat yenilendiğinde de Allah'ın ilmi yenilenmez.

Burada şöyle bir örnek bu gerçeği açıklamak için yeter: Hâdis ilmin bâki olduğuna inanan bir kimse, Zeyd'in yarın geleceğine dair zihninde bir bilgi oluştursa ve onun gelişine kadar bu bilginin devam edeceğine kanaat getirse, bu kişi Zeyd geldiğinde, onun gelişiyle ilgili yeni bir bilgiye ihtiyaç duymaz. Çünkü daha önceden onun, Zeyd'in belli bir vakitte geleceğine dair bilgisi vardı.

Bunun delili şudur: Tasavvur ettiğimiz gibi, bilginin devamlılığına inanarak, gelme esnasında, öncekinden ayrı bir bilgiyi varsaymaz ve eski bilginin, bu gelişin gerçekleşmesiyle ilgili olmadığını söylersek, o kişinin, gelişin vaktinde gerçekleşmesine dair bir bilgisinin olmadığını ya da belirlenen vakitteki gelişe dair bilginin sürekliliğini düşünmekle birlikte ondan habersiz olduğunu söylememiz gerekir. Bu da zorunlu olarak geçersizdir.

İnancımız gereği biz, hâdis ilimlerin bâki olduğu görüşüne katılmıyoruz. Aklî deliller bazen hakikatlere bazen de varsayımlara dayanır. Görünür âlemde, malumatın istikbalde vuku bulacağına dair önceden bilgi sahibi olan kişinin, malumatın yenilenmesine bağlı olarak bilgisinin de yenilenmesi gerekmediğine göre, Allah hakkında bu hiç gerekmez. Bunu böyle bilesin.

[Fasıl]
Allah Mütekellim, Emreden ve Nehyedendir

Allah konuşan, emreden, yasaklayan, haber veren, va'deden ve ceza ile uyarandır (*mütevâ'id*). Manevî sıfatların hükümlerini ispat ederken, Allah hakkında noksan sıfatların nefyi konusunda nakle dayandığımız ve nakille ispatlanan şeyin ne olduğuna dair soruyu kendimize yönelttiğimiz esnada, Allah'ın mütekellim olduğuna dair ilmin ispatına götüren yolu sunmuştuk.

Allah'ın mütekellim olduğu ortaya çıktığına göre, O'nun kelâmının özelliği hakkında konuşmamızın zamanı gelmiştir.

O halde, bid'atlerden korunmak için bilmelisiniz ki Ehl-i Hakk'ın görüşü şudur: Allah, varlığının başlangıcı olmayan ezelî bir kelâmla mütekellimdir.

Gerçek manada İslâm'a bağlı olanlar, Allah'ın kelâm sıfatının varlığı hususunda görüş birliği içindedirler. Onlardan hiç biri Allah'ın bu sıfatını nefyetmemiş ve O'nun mütekellim oluşu hakkında, âlim, kâdir ve hayy sıfatlarını reddeden fırkanın görüşünü benimsememiştir.

Diğer taraftan Mutezilîler, Haricîler, Zeydîler, İmamîler ve benzerleri (*ehl-i hevâ*) Allah'ın kelâmının hâdis ve varlığının bir başlangıcının olduğunu söylemişlerdir -ki Allah, bu gibi doğru yoldan uzaklaşanların görüşlerinden beridir.

Bunlardan bazıları, kelâmın kesin olarak hâdis olduğunu kabul etmekle birlikte, *mahlûk* lafzı yaratılmış olmayı çağrıştırdığı için, Allah'ın kelâmını *mahlûk* olarak isimlendirmekten imtina etmişlerdir. Zira *mahlûk kelâm* ifadesi, bazı kelâmcıların bir temele dayanmaksızın ortaya attığı bir sözdür.

Mutezile'nin çoğunluğu Allah'ın kelâmı (*kelâmullah*) için *mahlûk* lafzını kullanmışlardır. Kerrâmiyye, Allah'ın kelâmının kadîm, sözün (*kavl*) muhdes olmayan bir hâdis, Kur'an'ın ise Allah'ın kelâmı değil, kavli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre *kelâmullah*, kelâm kudretinin bulunmasıdır; *Allah'ın kavli* ise O'nun zatıyla kaim bir hâdistir -ki Allah, gerçeği saptıranların bu sözlerinden yücedir- Allah, zatıyla kaim bir *kavl* ile değil, söz söyleme kudretiyle (*kâiliyyet*) ile söz söyleyendir. Varlığının başlangıcı olan her şey zat ile kaimdir, dolayısıyla o muhdes olmayan bir kudretle hâdistir. Başlangıcı olan her şey, zattan ayrıdır; kudretle değil, O'nun "*ol* / كُنْ " emriyle muhdestir. Bu hezeyanlar uzar gider; ne var ki, bu kitapta bunları bütünüyle ele almaya imkân yoktur.

Burada hakkı izah etmek ve ondan sapanları reddetmek şeklindeki maksadımız, ancak görünür âlemde kelâmın mahiyeti ve hakikati hakkındaki hususlar derlendikten sonra ortaya çıkacaktır. Hedeflerimiz ortaya çıkınca, asıl maksadımıza yöneleceğiz. Kitabımızın hacmi

küçük olmasına rağmen burada kesin delillerden ayrılmadık. Biz, imamlarımızın akaid kitaplarında rastladığımızdan farklı bir uygulamayı tercih ettik. Bu durum, kelâm bahsinde genişçe inceleme yapmamızı zorunlu kılar. İşte şimdi buna girişiyoruz.

[Fasıl]
Kelâmın Hakikati, Tanımı ve Manası

Bil ki -Allah seni doğru yola iletsin- Ehl-i Hakk muhalifleri ile Mutezile, kelâmın hakikati hususunda gerçek dışı bir takım laflar geveleyip dururlar.

İşte burada onların söyledikleri bazı cümlelere işaret edeceğiz. Sonra da bunların eksikliğini ortaya çıkaracağız.

"Kelâm, sahih gayelere delâlet eden bir araya getirilmiş harfler ve kesik/fasılalı seslerden ibarettir" ifadeleri ilk Mutezile'nin söylediklerindendir. Bu ifadeleri yanlıştır. Zira tanım sınırlı sayılı birimleri ihtiva eder. Hâlbuki bazen tek bir harf bile anlam ifade eden bir kelâm olabilir. Çünkü sen, وَقَى (korunmak) ve وَشَى (işlemek, süslemek) kökünden emir kipinde قِ (koru) ve شِ (süsle) dediğin zaman bunlar birden fazla harf ve sesten oluşmadığı halde birer kelâmdır.

"Tek bir harfle konuşulmaz, bu (fiil) kökler(in)den emir kipi yapılsa bile sonuna bir hâ-i sekte (هاء الاستراحة) eklenerek قِه ve شِه şeklinde söylenir, dolayısıyla bir harf yalnız başına kalmış olmaz" deseler de bu, onları kendilerine yöneltilen itirazdan kurtarmaz. Çünkü tek bir harf olmasına rağmen 'kı' (قِ) konuşma esnasında ve cümleye bitiştirildiği zaman anlamlı bir sözdür. Bizim de amacımız bunu açıklamaktır.

Ayrıca (yukarıda geçen *kelâm* tanımında) anlam ifade etmeyi şart koşmanın manası yoktur. Zira bir anlam ifade etmeyen kelimeler söyleyen kimse için şöyle denir: " تكَلَّم ولَمْ يُفِدْ / *O konuştu fakat bir şey ifade etmedi (anlamsız konuştu).*" Dolayısıyla anlamlı olma şartını koşmanın manası yoktur.

Sonra şunu da söyleriz: Harfler seslerin bizzat kendileridir. Bu sebeple onları (yani harfleri ve sesleri tanımda ayrı ayrı zikretmek suretiyle) tekrarlamak anlamsızdır. Tanımlarda anlam ifade etmeyen tekrarlardan kaçınılır.

Dolayısıyla onlar, "Kelâm, bir araya getirilmiş harfler ve fasılalı/kesik seslerden ibarettir" dediklerinde şunu demiş olurlar: "Kelâm seslerdir ve (birbirini takip eden) seslerdir." Harfleri hazfettiklerinde onlara şöyle denilir: Fasılalı/kesik sesler, ortak kullanımları hakkında delil olmadıkça tek başlarına bir anlam ifade etmezler. Bunu kabul edip bu kadarıyla yetinirseniz, sonuçta, insanlar arasında ortak olarak kullanılan seslere (أوتار) göre oluşan nakaratın kelâm olduğunu kabul etmek zorunda kalırsınız. Onların tanımlarını irdeleme sadedinde bu kadarı yeterlidir.

Eğer bir kimse "Size göre kelâmın tanımı nedir?" diye sorarsa, şu cevabı veririz: İmamlarımızın bir kısmı kelâmı tanımlamaktan kaçınmıştır. Biz, kelâmın mahiyetinden bahsederken onu açıklayacağımız gibi ayrıntılarını da ortaya koyacağız.

Tanımlar, malumatın hepsini kapsayamaz. Malumatın, bir kısmının sebebi bilinebilirken bir kısmının sebebi bilinemez; bir kısmı tanımlanabilir bir kısmı ise tanımlanamaz.

Üstadımız şöyle demiştir: Kelâm, sahibinin mütekellim/konuşan olmasını gerektiren şeydir. Bizce bu da tartışılabilir.

Burada en uygun olan, şunu söylememizdir: Kelâm, kişiyle kaim bir sözdür. Biraz daha açmamız gerekirse, kelâm, ortak olarak kullanılan işaretler ile ibarelerin delâlet ettiği, kişiyle kaim bir sözdür.

[Fasıl]
Mutezile Kelâm-ı Nefsîyi İnkâr Etmiştir

Mutezile *kelâm-ı nefsî*yi inkâr etmiş ve kelâmın, fasılalı/kesik seslerden ve düzenli bir şekilde bir araya getirilmiş harflerden ibaret ol-

duğunu iddia etmişlerdir. Onlar, harflere ve seslere dayanan ibarelerin dışında, zâtla kaim bir kelâmın bulunduğunu reddederler.[25]

Belki de İbnü'l-Cübbâî, *kelâm-ı nefsî*yi kabul etmiş ve onu zihindeki düşünceler (*havâtır*)olarak isimlendirmiş; bunların işitme duyusuyla duyulup, idrak edildiğini iddia etmiştir. Cübbâî'ye göre ise harflerin mahreçlerine göre fasılalı/kesik sesler kelâm değildir, kelâm seslerle birleşen harflerden oluşur; harfler seslerden ibaret olmasa da ancak sesler işitildiğinde harfler de işitilir.

Ehl-i Hakk, nefs ile kaim kelâmın varlığını kabul etmiştir. Bu kelâm, zihin ve kalpte (الخلد) dönüp dolaşan bir fikirdir. Bazen ona ibareler delâlet eder, bazen de ortak olarak kullanılan işaretler ve benzeri diğer şeyler delâlet eder.

Kelâmın nefs ile kaim olduğunun ispatına dair delil şudur: Akıl sahibi bir kimse hizmetçisine bir şeyi emrettiğinde, emreden kişi kendi nefsinde, hizmetçisinin kendisine itaat etmesinin gerektiğini içsel/vicdani bir zorunluluk olarak düşünür.

Ayrıca o kişi, kendi vicdanındaki bu zarurî bilgiyi bazı kelimeler, bir takım işaretler veya yazı adı verilen şekillerle de ifade eder.

Eğer onlar bizim emir ile kastettiğimiz şeyin, "Emredenin (âmir) emredilen kişiden (me'mûr) emrini yerine getirmesini istemesidir" derlerse, bu geçersizdir. Zira âmir, ibarenin medlûlünden kendi nefsinde (هواجس النفس) emri yerine getirmesi gerekliliğini düşünse bile muhatabın yerine getirmesini arzu etmediği bir şeyi emredebilir. Artık bundan sonra emredenin, emrettiği fiili istiyor olmasının gerekmediği hususuna işaret edeceğiz.

"Bu, kişinin nefsinde, kendisinden tavsiye ya da zorunluluk şeklinde sâdır olan lafzı, emir haline getiren bir istek (irade) bulmasıdır" derlerse, bu düşünce birkaç yönden geçersizdir: Birincisi; nefiste (em-

[25] Tercümeye esas aldığımız her iki tahkikte de ibare (نصوا) şeklinde geçmektedir. Ancak Mutezilenin genel yaklaşımı ve bir önceki cümleyle bağlantı dikkate alındığında, bunun (نفوا) şeklinde okunması ve tercüme edilmesi daha uygundur.

ri) yerine getirme duygusunun devam etmesine rağmen lafzın yetersiz kalmasıdır. Geçmiş irade edilmez, ancak ona özlem duyulur. Bu sebeple zorunlu olarak biliriz ki, lafız ağızdan çıktıktan sonra hissettiğimiz şey, olup bitmiş olan bu hususa bir özlem değildir. Bu durumu açıklayan şeylerden biri de lafzın, içimizdekinin dışa vurulması oluşudur ki bu da aklın verdiği hükümlerden biridir. Lafız, kendisine bir nitelik kazandıran iradenin değil, bir zorunluluk (*iktizâ*) ve icabın dışa vurumudur. Dikkatle düşünen bunu inkâr etmez.

"Zorunluluk (*iktizâ*) itikadın bir türüdür" denirse, bu imkânsızdır. Zira itikad ya zan, ya ilim, ya da cehalet veya itikadlar sınıfına dâhil başka bir şeydir. Dolayısıyla kendi nefsinde bir zorunluluk bulan kimse, bunun bir ilim, zan, cehalet, sezgi (hads) ve tahmin olmadığını kesin olarak anlar. Bunu doğrulayan şey şudur: Onların bizi, iktizâyı bir irade ve itikad olarak kabul etmeye zorlamaları, nazar konusunda da kendilerini aynı şeyi söylemeye mecbur bırakır. Şayet bir kimse "Nazar, hakkında akıl yürütülen şeyin bilinmesini irade etmektir veya itikad türlerinden biridir" derse, onlar nazarın iradelere ve itikadlara ilave bir durum oluşunu açıklayan şeyle bundan kurtulamazlar; aksi takdirde onların gittikleri bu yol amacımızı ispat etme hususunda bize yardımcı olur.

*Kelâm-ı nefsî*nin ispatına dair delillerden biri de bir kimsenin, bazen teşvik (*istihbâb*), bazen gereklilik (*icâb*), bazen serbest bırakma (*ibâha*) ve bazen de yasaklama (*nehy*) içeren "yap / *if'al*" sözüdür. Bu söz, icâba delâlet ettiği zaman bunun bizzat kendisinden kaynaklanan bir icâb olması imkânsızdır. Zira icâbı irade etmedeki lafzın şekli ile teşvik kastedildiğindeki lafzın şekli aynıdır. Nitekim lafız, fasılalı/kesik seslerden müteşekkildir. Seslerin, muhtemel anlamları ifade etme hususunda farklılık göstermediği söylenemez. Dolayısıyla icâbın nefisteki bir mâna olduğunu; bunu da lafızlar ve diğer işaretlerden oluşan delâletlerin meydana çıkardığını kabul etmek gerekir.

"Lafzın nefiste var olan şeye delâlet etmesi hususunda meramınızı anlatırken bizi ilzam ettiğiniz şey, aynı şekilde sizi de ilzam eder. Çün-

kü icabı gösteren delil ile teşviği gösteren delilin birbirinden ayrılması gerekir" denirse, buna şöyle karşılık veririz: Bizzat seslere başvurarak bu iki delil birbirinden ayırt edilmez. Fakat lafızlarda birtakım ipuçları (karîneler) belirip bazı haller görüldüğü zaman muhatap, lafızlarla kastedilen anlamı idrak etme durumunda kalır. Hallerin ipuçlarına dair bizim söylediğimiz şey, muhalifler nazarında söz (kelâm) kategorisine girmez. Aklın anlama kapasitesi için bu kadarı yeter de artar.

Dilcilerin kullanımına başvurursak, kesin olarak anlarız ki Araplar *kelâm-ı nefsîyi* ve zihinde (*huld*) dönüp dolaşan lafzı (*kavl*) genel olarak kullanırlar ve şöyle derler: " كان في نفسي كلام / *Nefsimde bir kelâm vardır*" ve " وزوّرت في نفسي قولا / *Nefsimde bir söz (kavl) oluşturdum*". Bunun herkes tarafından bilinmesi, herhangi bir yazarın nesrinden veya bir şâirin şiirinden delil getirmeye (*istişhâd*) ihtiyaç bırakmaz. Şair Ahtal[26] şöyle demiştir:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

"*Şüphesiz söz ancak kalptedir, Dil ise ancak onun tercümanıdır.*"

Şayet muhalifimiz "Akıl sahipleri, anlamlı lafızları genel olarak '*kelâm*' diye isimlendirirler ve ibarelerden anladıkları şeyi kastederek '*Bir kelâm işittik*' derler" derse, şöyle karşılık veririz: Bizim uygun bulduğumuz yol, ibarelerin gerçekte kelâm olarak isimlendirilmesi ve nefisle kaim olanın ise sadece kelâm olmasıdır. Bu ikisinin bir araya getirilmesi, muhaliflerin sebep olduğu zihin bulanıklığını ortadan kaldırır.

Arkadaşlarımızdan gerçek kelâmın nefs ile kaim olduğunu, ibarelerin mecâzen bilgilere işaret etmesi gibi mecâzen kelâma da işaret ettiğini söyleyenler vardır. Zira bazen kişi " سمعتُ علْما وأدركتُ علوما / *Bir*

[26] Ebu Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal (92/710), Emeviler devrinde yaşamış meşhur Arap şairidir. Arabistan'ın tanınmış kabilelerinden Benî Tağlib'e mensuptur. Aynı kabileden şair Ka'b b. Cuayl'i hicveden şiirleriyle kendisini kabul ettirdi. Ka'b b. Cuayl'in ona karşılık söylediği "*Sen boşboğaz ve sefih (ahtal)in tekisin*" sözünde geçen *ahtal* kelimesi ona lakap olmuş ve onunla tanınmıştır. Geniş bilgi için bkz. Azmi Yüksel, "Ahtal", *DİA*, II, 183–184.

bilgi işittim ve bir kısım bilgileri elde ettim" der ve bununla o, bilgilere işaret eden ibareleri idrak ettiğini kasteder. Öyle mecâzlar vardır ki hakikatler kadar meşhurdur.

[Fasıl]
Mütekellim, Kelâm Sahibidir

Ehl-i Hakk'a göre mütekellim, kelâm sahibi olan kimsedir. Ahval teorisini kabul edenlere göre kelâm, sahibi için bir hâlin bulunmasını gerektirir ki bu hal, onun mütekellim oluşudur. Bu durumda kelâm; ilimler, kudretler vb. gibi, sahiplerine özellik kazandıran sıfatların konumundadır.

Mutezile ile Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu söyleyenlerin tamamı, mütekellimin kelâm sahibi olmasını, fiilî sıfatlardan saymışlardır. Onlara göre mütekellim, kelâm eden (iletişim kuran) kimsedir. Ayrıca fâilin (konuşan) fiili sebebiyle kendi zatına dönen bir özelliği yoktur. Çünkü onlara göre, fâilin fâil olmasının mânâsı fiilin ondan meydana gelmesinden ibarettir. Bunun gereği olarak onlar, fâilde fiilin kaim olmasının (sürekli bulunması) gerekmemesi durumunda olduğu gibi, kelâmın da mütekellimle kaim olmasını şart koşmamışlardır. Bu bölümde özen gösterilmesi gereken en önemli husus budur.

Biz de şunu söylüyoruz: Şayet mütekellim kelâm fiilini işleyen kişi olsaydı, onu kelâm fiilini işleyen olarak bilen kişi, mütekellimin mütekellim olduğunu bilmezdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Mütekellimden sâdır olan bir kelâmı işiten kişi, onun mütekellim olduğunu, kelâm fiilini işlediğini veya buna zorlandığını hatırına getirmeksizin bilir. Bu tür bilgisizliklerden sakınılarak kişinin mütekellim olduğuna kesin olarak kanaat getirildiğinde, mütekellimin mütekellim olmasının manasının, onun kelâm fiilini işleyen olmadığı ortaya çıkar. Bunu açıklayan şey; gerçekte, Allah'tan başka fail olmadığına inanmamızdır. Biz, buna samimi olarak inanırız; bu inancımız da bizi, mütekellimin mütekellim oluşu ile ilgili zarurî bilgimizden alıkoymaz.

Bu görüşe daha sıkı sarılmamıza götüren şeylerden biri de şu söyleyeceklerimizdir: Size göre kelâm, fasılalı/kesik sesler ve belli bir düzene konmuş harflerdir. Bizden birisi " قد قمتُ اليومَ إلى زيد / *Bu gün Zeyd'e gittim*" derse, işte bu, kişinin kendisinden sâdır olan kelâmıdır ve bunu söyleyen de odur. Şayet Allah bu sesleri kulda düzenli bir şekilde, zorunlu olarak yaratmamış olsaydı -ki biz bu konuda böyle bir tartışmayı varsayıyoruz- muhalifin, ya kelâmın mahallinin mütekellim olduğuna ya da böyle olmadığına hükmetmekten başka bir seçeneği olmazdı. Kelâmın mahallinin mütekellim olduğunu düşünürse bu, mütekellimin kelâm eden kişi olduğu görüşüyle çelişir. Zira burada kabul ettiğimiz tartışma usulüne göre kelâm, Allah'ın fiilidir. Kelâmın mahallinin veya kelâmın mahallinin de ait olduğu bütünün mütekellim olmadığını iddia ederse, o takdirde inat etmiş ve bedihî olanı reddetmiş olur. Çünkü biz kelâm sahibi (konuşanın) bir kişi " قد قمتُ اليومَ إلى زيد / *Bu gün Zeyd'e gittim*" dediğinde, o bunu serbestçe, nasıl söylüyorsa öyle işitiriz. Çünkü o hürdür.

Bu bölümde, amacımızı Allah'ın mahlûkata dilediği gibi hükmetmesi ve O'nun dışında bir var edicinin (*mûcid*) oluşunun imkânsızlığı hususundaki ilkemiz üzerine bina etiğimizde Allah'ın, ancak kelâmın faili olması hasebiyle mütekellim olduğu düşüncesinin geçersizliği ortaya çıkar. Zira O, yaratılmışların kelâmının yaratıcısıdır, fakat bu kelâmla mütekellim değildir.

Bu da Neccâriyye'nin[27] açık bir şekilde ilzam edilmesini gerektirir: Çünkü onlar, Allah'ın, kulların amellerinin yaratıcısı olduğu hususunda Ehl-i Hakk ile görüş birliği içindedirler. Dolayısıyla onlar, mütekellimin, kelâmın yaratıcısı olduğu şeklindeki görüşlerini -ki bu onların

27 Arapça metinde ibare, *el-Buhâriyye* şeklinde geçmektedir. Burada bir imlâ hatası olsa gerektir. Yazar buraya kadar yer yer Neccâriyye'yi de muhatap almış ve onlara tenkitler yöneltmiştir. Nitekim İngilizce çevirisinde de mütercim bu kelimeyi Neccâriyye şeklinde okumuştur. Buhariyye ise Sühreviyye tarikatinin Celaleddin el-Ahmer Hüseyin b. Ahmed el-Buhârî'ye (691/1292) nispet edilen bir koludur. (Bkz. Nihat Azamat, "Buhariyye", *DİA*, VI. s. 377) Celaleddin el-Ahmer Hüseyin b. Ahmed el-Buhârî'nin ölüm tarihi dikkate alındığında Cüveynî'nin böyle bir fırkadan bahsetmiş olması ihtimal dışıdır.

itikadıdır- savunmayı sürdüremezler. Ayrıca muhaliflere göre kelâm seslerdir (*asvât*); öyleyse mütekellim kelâmı yaratan ise, *musavvit* de sesi yaratan olması gerekir. Bu bağlama göre Allah'ın, sesin yaratıcısı olması sebebiyle *musavvit* olması gerekir ki Allah, bu yoldan sapmışların sözlerinden berîdir.

"Mütekellim, kelâm fiilini işleyendir" diyenlerin görüşü bu kesin delillerle geçersiz olduğuna göre, kelâmın bir şekilde mütekellime tahsîsi/aidiyeti gerekir. Böylece yukarıda zikrettiğimiz görüşün geçersizliği ortaya çıktıktan sonra, mütekellimin kelâmı yapan anlamı ortadan kalkınca, *sebr ve taksîm* metodu gereğince geriye ancak bizim kabul ettiğimiz üzere "Mütekellim, kelâmın kendisiyle kaim olduğu kimsedir" şeklindeki görüş kalır. Ayrıca bu ilkenin kabulü, kelâmın mahalli için şu hükmü gerekli kılar ki o da söz konusu mahallin mütekellim oluşudur. Çünkü bir mahalde kaim olan her sıfat, o mahalle kendi özelliğini zorunlu olarak verir.

Bu ön bilgiler, muhaliflerimizi reddetmeye yönelik amacımızın gerçekleşmesi için yeterlidir. Şimdi konunun hedeflerini ele almaya girişmeden önce onlara bir takım sorular yöneltiyor ve diyoruz ki; Kelâmın ayrıntıları hakkında konuşmak Allah'ın mütekellim oluşunun kabul edilmesinin bir sonucudur. O halde Allah'ın, asla mütekellim olmadığını iddia eden kimseyi hangi gerekçe ile reddediyorlar?

Eğer onlar mütekellimin, kelâm fiilini işleyen ve Allah'ın da kelâmı yaratmaya (*halk*) ve meydana getirmeye (*ibdâ*) muktedir olduğunu iddia ediyorlarsa, onlara şöyle karşılık veririz:

Mütekellimin, kelâm fiilini işleyen olduğu şeklindeki görüşünüzü daha önce zikredilen usullerle geçersiz kılmıştık. Ayrıca zikrettiğiniz şey, kelâmın Allah'ın makdûru olduğunu söylemenize yeter. Dolayısıyla siz, niçin Allah'ın makdûrunun vaki olduğunu iddia ettiniz? Hâlbuki aklın, O'nun makdûru olduğuna hükmettiği her şeyin vaki olması gerekmez. Çünkü bu, makdûrâtın namütenahi olması sebebiyle yine sonsuz sayıda hâdisin bilfiil vukuunu gerektirir.

Eğer onlar "Biz kelâmın vukuunu ve Allah'ın mütekellim olarak nitelendiğini, nübüvvet iddiasında bulunan kimselerin doğruluklarına delâlet eden mucizeler ve harikulade olaylar vasıtasıyla biliriz. Ayrıca peygamberler de Allah'ın kelâmının olduğunu ve onun bilfiil meydana geldiğini haber vermişlerdir. Peygamberler ise gerçekleşmiş mucizeler ve onaylanmış burhanlarla tasdik ve teyid edilmiş kimselerdir" derler ve bu sözlerini de "Siz Allah'ın noksan sıfatlardan uzak oluşuna dair bilgiyi nakle dayandırdınız, sonra da Allah'ın kelâmının ispatını mucizeler üzerine inşa ettiniz. Öyleyse bu hususta sizin yolunuzu tutan kişiyi hangi gerekçeyle reddediyorsunuz?" diyerek desteklerlerse onlara şöyle karşılık veririz: Mutezilîlerden bize muhalif olanlar ile onların yolundan gidenler, daha sonra mucizeler meselesinde zikredeceğimiz üzere, ilk önce peygamberlerin doğruluğuna delâlet eden mucizeleri kabul etmekten, sonra da onlar vasıtasıyla bilgiye ulaşmaktan kaçınmışlardır.

Ayrıca şunları da söyleriz: Bir hükümdarın, kendi makamına belli bir süre için birini geçirmesi ve onu tasdik etmesi örneğiyle kastettiğimiz şeyi ispatlamaya çalışırken söylediklerimiz, sizin için geçerli değildir. Çünkü hükümdarın hizmetkârları ve maiyeti onun etrafını çevirmiş olduğu halde, orada bulunanlardan biri, hükümdarın göreceği ve duyacağı şekilde kendisinin mecliste bulunan ve bulunmayan herkes için onun elçisi olduğunu iddia eder. Elçiliğinin ispatı için de hükümdarın teamüllerine aykırı bir davranışını delil gösterir. Hükümdar da iddiacının isteği doğrultusunda cevap verip iddiasına uygun davranır. İşte bütün bunlar hükümdarın, iddiacıyı kendi içindeki/nefsindeki bir sözle tasdik ettiğine ve görünen davranışın da manaların anlaşılmasında yerleşmiş ifadelerin yerine geçen bir tercüman olduğuna delâlet eder.

Bizim yolumuz budur. Bu da Mutezile'ye uymaz. Çünkü onlara göre Allah'ın mütekellim oluşunun manası, Allah'ın kelâmın faili olmasıdır. Mucizelerin (*âyât*) zuhurunda Allah'ın bazı cisimlerde fasılalı/kesik sesleri yarattığına delâlet eden -ki bu ancak kelâmdır- bir şey yoktur. Mucizeler, ancak onları gösterenin tasdiki ile ilgilidir. Tasdik,

mucizeyi gösterenin sıfatı; tasdik edilen (*musaddak*) de gerçekte onunla vasıflanan olduğuna göre, fiilden faile dönen gerçek bir sıfat yoktur. Dolayısıyla mucizeler kelâmın varlığına delâlet etmez.

Bu konuda bizim maksadımızı açıklayan şey sudur: Her ne kadar tasdik, kelâmın kısımlarından ise de musaddıkın, tasdik fiilini ortaya koymakla tasdik eden olmadığını delillerle açıklamıştık.

Mütekellimin, kelâmın faili olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin geçersizliğini, ana hatlarıyla, zikretmiştik. Bu tasdiki de içine alır, çünkü o da bir nevi kelâmdır.

Mutezile'ye göre Allah'ın, sözlü bir ifade ile peygamberleri tasdik edici oluşu ile mucizelerin, peygamberlerin doğruluğuna delâlet yönünün sözle tasdik konumuna indirilmesi bâtıl olunca, onların fâsit inançları ve çelişkili usullerine göre mucizelerin delâlet yönünün geçersizliği de ortaya çıkmış olur. Mucizelerin geçersiz sayılmasıyla, tasdikin sözlü olduğunu savunanların yolu da kesilmiş olur. İşte Allah, bütün şüpheci inkârcıları böyle yapar. Bunlar, meselenin esasına dalmadan önce, onlara söylemeyi gerekli gördüğümüz hususlardır.

Onlara "Allah'ın zâtıyla hay, âlim ve kâdir olduğunu kabul etmeniz gibi, Allah'ın zâtıyla mütekellim olduğunu zanneden ve bunu O'nun zâtıyla mürîd olmasına bağlayanları neye dayanarak reddediyorsunuz?" diye bir soru yönelterek cevabı istenince "O'nun zâtıyla mürîd ve mütekellim olması imkânsızdır. Çünkü O'nun zâtı için sâbit olan sıfatın taallukunun diğer varlıklara da şamil olması gerekir. Bu sebeple Allah, zatıyla âlim olduğu için bütün malumatı da biliyor olması gerekir" derlerse, onların bu sözleri kuru bir iddiadan ibaret kalır. Kendisine böyle bir soru yöneltilen kişi şöyle diyebilir: Muhakkak Allah zatıyla, irade edilecek şeylerin bazılarını irade eder. Bu, hâdis iradenin taalluk ettiği şeylere ait olması gibidir.

Bir kimse, "İrâde, taalluk ettiği şeye has kılınıp niçin diğerlerini de kapsamasın?" diye sorarsa buna muhakkik âlimlerin verdiği cevaplardan biri şudur: Her taalluk edenin, taalluk ettiği şey kendisine hastır. Onun niçin buna has olduğu sorgulanamaz. O ancak kendi nefsine

taalluk ettiği gibi kendi nefsine has olur. "Tanrı'nın bütün malumları bilen olmasına delâlet eden şey, O'nun zâtıyla âlim oluşudur" şeklindeki görüşleri kabul edilemez. Zira bunun için başka bir delil bulunmalıdır.

Allah'ın zâtıyla kâdir olduğunu söyleyip sonra O'nun kudretinin makdûrâtın tümüne taalluk etmediğini ileri sürmeleri sebebiyle, tesis ettikleri esasa aykırı davrandıkları için bu itirazdan kurtulmaları mümkün değildir. Çünkü onlara göre, kulların kudreti dâhilinde olan şeyler, Allah'ın makdûru değildir. Allah onların bu tür sözlerinden yücedir. Onların iddialarına göre bu (kudret sıfatı), sınırlandırmış oldukları nefsî bir sıfattır.

"Kelâm belli bir düzene konmuş harfler ve fasılalı/kesik seslerdir; nefisten sâdır olan konuşmanın başka türlü var olma imkânı yoktur" derlerse, bu sözleri daha önce geçersizliği kesinleşmiş bir şeye dayanmak anlamına gelir. Çünkü biz, harfler, sesler, ton ve nağmeler cinsinden olmayan ve nefisle kaim olan kelâmı ispat etmiştik. Bu soruları sunmadaki amacımızı ortaya koymak için bu kadarı yeterlidir.

İmdi biliniz ki bu meselede Mutezile ve diğer muhaliflerimizle tartışmamız nefy (reddetme) ve ispat (kabul etme) ile alakalıdır. Çünkü onların kelâm olarak varlığını kabul ve takdir ettikleri şey, Allah'ın zâtında sâbittir. Onların "Muhakkak o, Allah'ın kelâmıdır" sözlerinin özüne bakıldığında, kelâm sözler ve isimlendirmeler anlamına gelmiş olur. Onların "Bu ibareler Allah'ın kelâmıdır" sözlerinin anlamı, o sözleri Allah'ın yaratmış olmasıdır. Biz de bu ibareleri Allah'ın yaratmış olduğunu inkâr etmiyoruz. Ancak biz kelâmı yaratanın, kelâmla konuşan (*mütekellim*) olarak isimlendirilmesinden kaçınıyoruz. Biz anlam bakımından onlarla mutabakat halindeyiz, fakat Allah'ın mütekellim olarak isimlendirilmesi konusunda onlardan ayrılıyoruz.

Ehl-i Hakk'ın kıdemine hükmettiği kelâm, Allah'ın nefsiyle kaim olan kelâmdır. Muhaliflerimiz ise, onun özünü reddediyor ve kabul etmiyorlar. Onlar Allah'ın kelâmını kabul ettikten sonra, bu kelâmın hâdis veya kadîm oluşu hususunda tartışıyorlar. Bu konuda ortaya

konan delilleri ele aldığımızda, görülür ki onlar kelâmın varlığını kabul ediyorlar, fakat özünü reddediyorlar. Dolayısıyla biz de şöyle diyoruz: Allah'ın bir kelâm ile mütekellim oluşu ortaya çıkmış, akıl da O'nun kelâmının her açıdan kendisine has olduğuna hükmetmiştir. Bunu delille ispat etme külfetine girmeye gerek yoktur.

İttifakla kabul edilen ve aklın da hükmettiği Allah'ın kelâmının kendine has oluşu (*ihtisâs*), şu iki ihtimalin dışına çıkamaz: Bu, ya Allah'ın bir fiili olmalıdır; ya da nefsî veya manevî sıfatlarından birine tahsîs edilmiş olmalıdır. Hâlbuki (burada) ihtisasın "Kelâmın Allah'ın fiili olarak vuku bulmasıdır" şeklindeki düşünce bâtıldır. Biz, "Mütekellim, kelâm yapandır" diyenlerin reddedilme şeklini sunarken bunu da açıklamıştık.

Kelâmın; Allah'ın ilmi, iradesi, işitmesi ve görmesiyle ilgili olması sebebiyle ihtisasın anlamını değiştirmek yanlıştır. Çünkü bu yönler, bunlarla nitelenmeleri sebebiyle kulların kelâmında da gerçekleşir.

"Kelâm, Allah'ın bir nefsî/zâtî sıfatı olarak sadece O'na mahsustur" demek de doğru değildir. Çünkü burada ihtisas değil, bir genelleme (*icmâl*) vardır. Nitekim biz de bunu ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışmaktayız. Kelâmın Allah'a has olduğunu veya O'nun genel olarak kendi sıfatlarından biri olduğunu söyleyen kişi, bu ihtisas yönünü açıklamadan bir sonuca ulaşamaz.

İhtisasın zikredilen şekillerde kullanılması bâtıl olduğuna göre, Allah'ın kelâm sıfatının, kıyâm sıfatı gibi kendine has olduğu kesin olarak itiraf edilmelidir. Bu kesin olarak ortaya çıkınca, Allah'ın hâdisleri kabul etmesinin imkânsız oluşuna dair delilin varlığına dayanılarak, kelâmının da hâdis olmasının imkânsızlığı sonucuna ulaşılır. Diğer ihtimallerin geçersizliği anlaşılınca, geriye sadece Ehl-i Hakk'ın, Allah'ı kadîm, ezelî bir kelâm ile mütekellim olarak vasfettiği şeklindeki görüş kalır. Aslında bu konuda, daha birçok aklî delil varsa da zikrettiklerimiz ikna etmeye yeterlidir.

[Fasıl]
Muhaliflerin Şüpheleri

"Ezelî bir kelâmı kabul ettiğiniz takdirde bu, ya ezelî kelâmın bir emir, nehiy veya haber verme olduğuna ya da böyle olmadığına hükmetmek gibi iki sonuçtan birini doğurur" ifadeleri muhaliflerin dayandıkları hususlardan biridir.

Kelâmın, ezelde bir emir, nehiy ya da haber verme olduğunu iddia ederseniz konuyu saptırmış olursunuz. Çünkü emir ve nehiy, kendisine emir verilen ve yasak konulan birinin bulunmasını gerektirir. Hâlbuki ezelde, bir işe teşvik bir diğerinden de sakındırmak için emir ve nehiyle karşı karşıya kalan bir muhatap yoktur. Emredilecek bir kişi olmadan bir emir de düşünülemez. Bu yüzden ezelde bulunması muhal olan bir kişiye emir verilmesi de muhaldir.

Siz, ezelde kelâmın, kelâmın nitelik ve özelliklerine sahip olmadığını söylerseniz, makul olmayan bir görüş serdetmiş olursunuz. Hâlbuki ret veya kabul amacıyla böyle bir görüşün tartışılması, onun makul olmasına bağlıdır. Üstatlarımızdan Abdullah b. Saîd b. Küllâb'a[28] göre, ezelî kelâm, muhatapların var olması ve bunların emre ve nehye muhatap olacak kişilerde bulunması gereken şartları taşımaları halinde ancak emir, nehiy ve haber olarak nitelenebilir.

Allah, kulları yaratıp kelâmını emir, nehiy ve haber tarzında onlara bildirdiğinde, kelâm bu hükümlerle vasıflanmış olur. Allah'ın ezelde yaratan (*hâlık*), rızık veren (*râzık*), ihsanda bulunan (*muhsin*) ve bol bol nimet veren (*mutafaddıl*) olmakla vasfedilmesi gibi kelâm da O'nun fiilî sıfatlarındandır.

Her ne kadar bu yol, mevcut fikir ayrılığını ortadan kaldırıyorsa da kabul edilmesi mümkün değildir. Burada doğrusu, üstadımızın kabul ettiği şu görüştür: Ezelî kelâm; sürekli olarak emir, nehiy ve

[28] Ebu Muhammed Abdullah b. Said b. Küllâb el-Kattân el-Basrî (240/854, Halku'l-Kur'an tartışmalarının yapılığı dönemde Mutezile karşısında zayıf kalan Selef akaidini kelâmî delillerle teyid etmeye başlayan ilk Sünnî kelâmcıdır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, XX, s. 156-157.

haber olma özelliğini taşır. Mevcut olmayan (*madûm*) ise, gelecekte meydana geleceği var sayılarak ancak ezelî emre muhataptır. Kadîm emir, muhataplar var olduğunda gerçekleşmek üzere gereklilik özelliğini taşır. Madûmun emre muhatap olmasının imkânsız olduğunu savunanların neticede bir sonuca ulaşmaları mümkün değildir.

Burada yapılacak ilk iş, kendi ilkelerinden biri ile onlara karşı çıkmaktır ki bu ilke, onların muhaliflerini susturmalarına engel olur. Onlara göre emrolunan şey madûmdur; kula bir fiil emredildiğinde bu fiil, var olmadan önce emredilmiş olur. Onların ilkelerine göre söz konusu fiil meydana geldiğinde, hudûsu esnasında, makdûr olmaktan çıktığı gibi, emrolunan şey olmaktan da çıkar. Bir şeyin reddedilmesiyle (*nefy*) kabul edilmesi (*isbât*) arasında bir derece farkı yoktur. Hâlihazırda var olan bir fiil, emrolunan bir şey olmadığında, emrin taalluku olarak mevcut olmayan bir şey emrolunmuş olur. Onlar var olmayan bir şeyin emredilmesini makul karşılıyorlarsa, mevcut olmayan bir kişinin emre muhatap olmasını da kabul etmelidirler.

Onların bu söyledikleri şey daha uzak bir ihtimaldir. Biz madûmun emre muhatap oluşunu, ancak onun meydana geleceğini var sayarak mümkün görüyoruz. Madûm meydana geldiği zaman emre muhatap olma durumu da gerçekleşmiş olacaktır; bu durumda onu yok sayamayız. Şayet Allah, onun emre muhatap biri olarak varlık sahasına çıkmayacağını biliyorsa, artık onun emre muhatap olarak var olması imkânsızdır. Durum böyle olunca ona herhangi bir teklif emri de taalluk etmez. Mutezile madûmun emredilen bir şey olacağını ve bunun meydana geldikten sonra emredilmiş olmaktan çıkacağını kabul eder. Bu, onların ilmin yokluğa (*adem*) taalluku konusundaki görüşlerinin bir yansımasıdır.

Sonra biz şöyle deriz: Müslümanların tamamı, içinde bulunduğumuz zaman itibariyle Allah'ın emrine muhatap olduğumuz hususunda ittifak etmişlerdir. Mutezile'nin çoğunluğu ise, hâlihazırda Allah'ın kelâmının bulunmadığı, bir zamanlar var olan kelâmının ortadan kalktığı görüşündedirler. Onlar, bir emir olmadığı halde bizim

emredilen oluşumuzu uzak bir ihtimal olarak görmediklerine göre, zikrettikleri bu hususlarda kafalarının karışık olduğunu söylemekten başka bir yol kalmaz.

Dahası Allah ezelde kâdirdi. Kâdirin, kâdir oluşunun özelliği, onun için bir makdûrun bulunmasıdır. Makdûr ise câiz ve mümkün olandır. Fiillerin ezelde meydana getirilmesi imkânsızdır, çelişkilidir. Makdûrun meydana gelişinin ölümsüz/ebedî (*lâ yezel*) varlığa bağlı olmakla birlikte, Allah'ın ezelde kâdir olması mümkün olduğuna göre, O'nun, kelâm sıfatıyla vasıflanması da mümkündür. Bu, daha sonradan meydana gelecekler açısından bir zorunluluktur.

Onlar şöyle söylemeyi uygun bulurlar: Müslümanlar bu ihtilafın ortaya çıkmasından önce Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu hususunda icmâ etmişlerdi. Kur'an'ın da sureler, ayetler, düzenlenmiş harfler ile başı-sonu olan ve gerçek olarak işitilen kelimelerden oluştuğu hususunda ittifak etmişlerdi. Kur'an, Hz. Peygamber'in mucizesidir ve gerçek peygamber oluşunun delilidir. Mucize, peygamberin meydan okumasına göre vuku bulan harikulade bir fiildir. Kadîmin mucize olması imkânsızdır. Zira ezelî sıfat, kendilerine meydan okunan kimselerin sadece bir kısmına tahsîs edilemez. Zât ile kaim, ezelî kadîm kelâmın mucize olduğunu düşünmek mümkün olsaydı, kabul edenler nezdinde kadîm ilmin de mucize olması mümkün olurdu.

Onların bu söyledikleri, hiçbir sonuç vermeyen kuruntulardan ibarettir. "Kur'an'ın sure ve ayetlerden oluştuğuna ve bunların başlangıçları, sonları, fasılaları, dâhilî kısımları bulunduğuna dair Müslümanların icmâsı vardır" diye zihinleri bulandırmalarına gelince, onlara şöyle cevap veririz: Her şeyden önce, çoğunuza göre, Kur'an Allah'ın kelâmıdır, zira Allah onları sesler olarak yaratmış, sonra da bu sesler kesilmiş ve sona ermiştir. Dolayısıyla, okunan, ezberlenen ve yazılan (*mushaf*), Allah kelâmı değildir. Bu, onların son kuşaklarından kendilerini akıllı sananların görüşüdür. Allah'ın kelâmını düpedüz yok sayan bu anlayış, kelâm sıfatı üzerine yapılan tartışmaların en çirkini ve en kabul edilemez olanıdır.

Cübbâî bunu fark edip bu görüşü benimsediği takdirde ümmetin icmâsının dışına çıkacağını kesin olarak anlayınca, yeni bir görüş ortaya atmış, bununla Allah'a saygısızlık etmiş, zaruretleri tamamen inkâra kalkışmış ve her Kur'an okuyanın okuyuşunda (*kıraat*) kelâmullahın mevcut olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre, kelâm mahreçlerine göre kesik/fasılalı seslerle birleşen harflerdir, sesler değildir. O, bu harflerin yazım esnasında ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bir düzene konmuş harfler ve yazılar uyumlu bir şekilde sıralandığında, meydana gelen şey, boş şekiller ve çizgiler değil, mushafta yer alan harflerdir. Cübbâ'î, harflerin, sesler olmasalar bile, okuma esnasında işitildiklerini, ancak satırlar yazılırken görülmediklerini ileri sürmüştür.

O yine şöyle der: Allah'ın kelâmını okuyan kimse, kendisinin okuyuşu olan harfleri ses telleriyle ortaya koyar. Bu harfler seslerden farklıdır; kelâmullah olan harfler ise hem okuyuştan hem de seslerden farklıdır. Okuyucunun okuması biter bitmez Allah'ın kelâmı yok olur; bu kelâm bizzat mevcuttur, başka bir şeyde kaimdir.

Onun çirkin görüşlerinden biri de şudur: Bir grup okuyucu, bir ayeti tilâvet etmek üzere bir araya gelse, her birinin ayrı ayrı okumuş olduğu şey kelâmullahtır; hâlbuki hepsinde var olan kelâm tektir. Böyle bir görüşün nakledilmesi bile, aklı başında bir kişiyi onları reddetme külfetinden kurtarır (çünkü söz konusu görüşün saçmalığı aşikârdır).

Onun, harflerin seslerden farklı olmasını ispata çalışmasına gelince bu, akıl dışı bir çabadır ve delilsiz bir görüşü ortaya atmaktır. Hâlbuki akıl sahiplerinin kullanımında harfler fasılalı/kesik seslerin bizzat kendileridir. Sonra bir sesin yanında ses olmayan başka bir şeyin idrak edileceğini ileri sürmek mümkün ise, mevcut satırlarda yazıların düzenlenmesi ve şekillerin uyumlu olarak bir araya getirilmesi esnasında harflerin görülmesini iddia etmeye engel olan şey nedir?

Bir tek kelâmın birkaç mahalde birden kaim olabileceğini düşünmek zaruretin inkârıdır. Akıl ve bilgi sahibi hiçbir kimse bu hususta şüpheye düşmez. Bu kitap, bu düşünceyi genişçe reddetmeye müsait değildir.

Onun saçma görüşlerinden biri de "Kul, sesleri ve nağmeleri meydana getirmeyi istediğinde, kelâmı yaratması için Allah'a sığınır" şeklindeki ifadesidir. Bu, akıl sahibi birinin müsamaha gösteremeyeceği açık bir saçmalıktır.

Onların düşüncelerine karşı çıkarak şöyle deriz: Siz Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ileri sürdünüz. Kelâmın, Allah'a izafe edilmesinin ne manaya geldiği sorulduğunda, kelâmın, Allah'ın fiili olmasının dışında belirli bir anlamı olmadığını söylediniz. Kelâmın Allah'ın fiili olduğu konusunda bizim görüşümüzden yararlandınız. Hâlbuki kelâmın Allah'a atfedilmesi sizin yapmayı amaçlayacağınız en son şeydir. Şu halde kelâmın Allah'a atfedilmesi konusundaki yaklaşımlarımız aynı noktada buluşmuş, geriye ise sadece isimlendirme ve kavramlaştırma hususundaki tartışmamız kalmıştır. Allah'ın fiilinin kendisine atfedilmesi hususunda dinin izni kesin olarak ortaya çıktığına göre, bunda bizim açımızdan akla aykırı bir durum söz konusu değildir. Bu da onların ortalığı karıştırmak için ileri sürdükleri bâtıl görüşlerin tamamını bizden uzaklaştırır.

Ayrıca *Kur'an* kelimesi, قرأ fiilinin mastarı olan *kıraat* (okuma) manasına gelir. Hassân b. Sâbit'in[29] Hz. Osman'ı methederken söylediği şu beyit buna delil teşkil eder:

ضَحَّوْا بِأَشْمَطَ عُنْوَانُ السُّجُودِ به يُقَطِّعُ اللّيلَ تَسبِيحًا وقرآنا

Üzerinde secde izleri bulunan yaşlıyı kurban ettiler;
O, geceyi Allah'ı tesbîh ve Kur'an ile geçirirdi.

Bunun manası, o, geceyi tesbîh ederek ve (Kur'an) okuyarak geçirir, demektir. Allah, kıraati de ihtiva ettiği için namazı *Kur'an* diye isimlendirmiştir. Nitekim Yüce Allah " إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا / *Çünkü sabah (namazı) Kur'an'ının şahitleri vardır*"[30] buyurmaktadır. Bunun manası, sabah namazına gece ve gündüz melekleri (yeryüzüne) iner-

[29] Ebu'l-Velîd Hassân b. Sâbit b. El-Münzir (60/680), Hz. Peygamber'i, ashabını ve İslam dinini şiirleriyle müşriklerin hicivlerine karşı savunduğu için Şâiru'n-Nebî olarak tanınan sahâbîdir. Bkz. Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI, s. 399-402.

[30] İsrâ, 17/78.

ken ve (semaya) çıkarken şahitlik ederler, demektir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, şöyle demiştir: "*Allah peygamberine, Kur'an'ı güzel bir şekilde terennüm etmeye verdiği izni başka hiçbir hususta vermemiştir*"[31] Bunun manası da (Kur'an'ı) güzel bir terennüm ile okumaktır.

Mucizelerin olağanüstü fiillere hasredilmesini kesin olarak kabul etmekle birlikte, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in mucizesi olduğuna dair Müslümanların icmâsıyla ilgili zikrettikleri şeyler hakkında kendilerine şunu söyleriz: Her şeyden önce, sizin ilkelerinize göre, Hz. Peygamber'in, dili en fasih ve en beliğ kullanan Araplara meydan okuduğu şey Allah'ın kelâmı değildi. Çünkü Allah'ın kendi zatında yarattığı kelâm, o an için tamamlanmış vaziyetteydi. Hz. Peygamber, onun ancak bir benzeriyle meydan okumuştu. Dolayısıyla siz, bu açıdan icmâyı bozma suçlamasına hasımlarınızdan daha müstahaksınız. Sizin açıklamalarınızdan birisi de her okuyucunun (okuyuşuyla) Allah'ın kelâmının bir benzerini ortaya koyduğudur. Hâlbuki Yüce Allah şöyle buyurur: " قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا / *De ki: İnsanlar ve cinler bu Kur'an'ın benzerini getirmek üzere bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar.*"[32]

Ayrıca onlar ileri sürdükleri bu görüşle, (daha önce) savundukları görüşün aksini desteklemiş ve onu paylaşmış olurlar. Çünkü onlar, kelâmullahın Hz. Peygamber'in mucizesi olduğunu iddia ediyorlar ve bununla Allah'ın fiili olan kelâmı kastediyorlar. Biz de Allah'ın fiili olan kelâmın Hz. Peygamber'in bir mucizesi olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla onların, kelâmın anlamını sınırlandırmalarının (*ihtisâs*) bir gerekçesi kalmaz ve çarpıttıkları şeylerin hepsi ortadan kalkmış olur.

31 Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh* (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, "Kitâbu't-tevhîd", 32; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1954, "Kitâbu salâti'l-müsâfirîn", 232; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnavut), Müessesetü Kurtuba, Kahire ts., c. II, s. 271; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Darü'l-Fikr, Beyrut ts., *Sünen*, "Kitâbu's-salât", 1473.

32 İsra 17/88.

Onların halkın kafasını karıştırıp onları küçümsedikleri şeylerden biri de şöyle demeleridir: Allah'ın " فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ / *Nalınlarını çıkar*"[33] sözü, kelâmullahtır. Öyleyse daha Hz. Musâ yaratılmadan önce Allah'ın bunu ezelde söylemiş olmakla vasıflandığını düşünmek, saçma ve tutarsızdır. Buna tutunup kaldıklarında onlara şöyle denir: "*Nalınlarını çıkar*" ifadesi Müslümanların icmâsına göre, zamanımızda da Allah'ın kelâmıdır; Hz. Musâ ise şu an itibariyle muhatap değildir. Bu hitabın, Hz. Musâ'dan sonra olması mümkün olduğuna göre ondan önce olması da pekâlâ mümkündür.

Bu işin gerçeği şudur: Muhalifler, kelâmı harfler ve sesler olarak düşünmüşler ve peş peşe gelen harflerle madûma hitap etmenin imkânsızlığını bu görüşlerine dayandırmışlardır. Hâlbuki durum onların düşündükleri gibi değildir. Çünkü Ehl-i Hakk'a göre kelâm, zât ile kaim bir mâna olup harf ve ses değildir. Ezelî kelâm, kelâmın taalluk ettiği şeylere bir bütün olarak taalluk eder. Kelâm; emredilenlerle ilgili olarak emir, yasaklananlarla ilgili olarak nehiy ve kendisinden haber verilenlerle ilgili olarak da haberdir. Ayrıca o, yenilenen şeylere taalluk eder, fakat kendisi yenilenmez.

Bize göre, kelâmullahın taalluk şekli ezelî ilmin taalluku gibidir. Çünkü ezeli ilim, ezelde kadîme, O'nun sıfatlarına, âlemin yokluğuna ve daha sonra âlemin sürekli var olacağına taalluk eder. Âlem meydana geldiğinde, kendisinde bir yenilenme/değişiklik olmaksızın ezelî ilim, onun sonradan var olacağına taalluk eder. Aynı şekilde kelâm-ı ezelî de Hz. Musâ var olduğunda hitap edilmek üzere takdir edilmiş; o, yaratılınca da bu hitap gerçekleşmiştir. Dolayısıyla burada sonradan var olan şey, kelâm değil, Hz. Musâ'dır.

Belki onlar şunu da söyleyebilirler: Kabul edip etmemekten bahsetmek, ancak makul bir görüş üzerinde söz konusu olabilir. Zât ile kaim olarak kabul ettiğiniz kelâm ise makul değildir, dolayısıyla böyle bir konu üzerinde konuşuyoruz. Onlar bu yolu benimsediklerinde şunu söyleriz: Hizmetçisine bir şey emreden kişi, onun itaat etmesi ve

33 Taha, 20/12.

isteğini yerine getirmesine dair kendisinde bir zorunluluk hisseder. Bunu reddeden, zarureti inkâr etmiş olur. Bize göre akıl, kelâmın zât ile kaim olduğuna kesin olarak hükmeder. Bu anlaşılan ve bilinen bir şeydir. Eğer onlar bu zorunluluğu bizim ileri sürdüğümüz anlamın dışında başka bir anlama hamlederlerse, bu ancak tartışmada boşuna ısrar olur. Hâlbuki biz bu zorunluluğun kastettiğimiz anlama hamledilmesini izah edecek şeyi, delillerimiz arasında zikretmiştik. Ortaya koyduğumuz şeylerde onların bu cehalet iddialarıyla ortalığı bulandırmalarını engelleyecek bilgiler mevcuttur.

[Fasıl]
Haşeviyye'ye Göre Kelâmullah Kadîmdir

Sadece zahire bağlı kalan Haşeviyye, kelâmullahın kadîm, ezeli olduğu görüşünü benimsemiştir. Sonra da kelâmullahın harfler ve seslerden ibaret olduğunu iddia etmiş ve okuyucuların seslerinden ve nağmelerinden işitilenlerin bizzat Allah'ın kelâmı olduğuna kesin olarak hükmetmişlerdir. Hatta onların ayak takımı, işitilen şeyin Allah'ın sesi olduğunu söylemiştir. İşte bu onların cehaletlerinin bir göstergesidir.

Sonra onlar şunu söylerler: Kelâmullah herhangi bir cisme (kağıt vb.) yazıldığında, bu cisimler bir takım işaretler, şekiller, satırlar ve sözler olarak düzenlendiğinde bunların hepsi bizzat Allah'ın kadîm olan kelâmıdır. Bu kelâm, yazımı esnasında hâdis bir cisim iken sonradan kadîme dönüşmüştür.

Onlar satırlarda görülen şeyin harf ve seslerden oluşan kelâm-ı kadîm olduğuna hükmetmişlerdir.

Onların ilkesine göre sesler, fasılalı/kesik ve peş peşe gelmeleri itibariyle ezelde sabit ve Allah'ın zatıyla kaimdir, Allah onların bu sözlerinden yücedir. Görüşlerinin esası, zaruretleri inkâra dayanmaktadır. Çünkü onlar, kelâm-ı kadîm için kendi zanlarınca bir başlangıç ve son kabul etmişlerdir. Bundan da bir önceleyen (*sâbık*) ve öncelenen (*mesbûk*) olduğu fikrini çıkarmışlardır. Zira her kelimenin ikinci harfi

kendinden önceki harf tarafından öncelenmiştir. Her öncelenenin de varlığının bir başlangıcı vardır. Dolayısıyla, varlığının başlangıcı olan şeyin hâdis olduğunu zarurî olarak biliriz.

Hâdis olanı kadîme dönüştürmek suretiyle varmış oldukları hükümde aklın bedihî olarak kabul ettiği şeyi ihlal ettikleri aşikârdır.

Hakikatleri inkâr sadedinde ortaya koydukları çirkinliklerden biri de şudur: Şayet (Kur'an'ın yazılmış olduğu) harfler bir takım cevherlerin kalıba dökülmesi suretiyle oluşturulmuşsa, işte bunlar Allah'ın kelâmıdır. Meselâ, harflerin kalıba döküldüğü demir, demir olmaktan çıkar. Hâlbuki biz demir parçalarını cisim olarak algılıyoruz. Öyleyse böyle bir gayeyi güden bir topluluğun iddiası nasıl geçerli olur?

Ayrıca onların cahilleri, Allah'ın ismi yazıldığında, bu yazıda görülen şeklin bizzat Allah olduğu ve bu şeklin de kendisine sığınılan mabûd olduğu hususunda ısrar ederler.

Onların ilkelerine göre, kelâm-ı kadîm cisimlere hulul eder ve Allah'ın zâtından ayrılmaz. Bu ise din ile oynamak, Müslümanlık bağından sıyrılmak ve Hıristiyanların "Kelime Mesih'le kaimdir ve insana dönüşmüştür" şeklindeki inançlarını taklit etmektir. Halkın çoğu onlara meylederek kanmasalardı, biz de aşikâr çirkinliklere ve sürüp giden edepsizliklere temas etmek zorunda kalmazdık.

[Fasıl]
Kıraat (Kur'an Okuma) Meselesi

Ehl-i Hakk'a göre kıraat (Kur'an okumak), okuyanların (kurrânın) sesleri ve nağmeleridir. Bu da bazı ibadetlerde kulların yerine getirmeleri vâcib olan, çoğu zaman ise mendûp olan işleridir. Kıraatten kaçındıklarında kınanırlar, onu yerine getirdiklerinde sevap; terk ettiklerinde günah işlemiş olurlar. Bu, Müslümanların üzerinde icmâ ettikleri, rivayetlerin dile getirdiği ve sahih haberlerin delâlet ettiği bir şeydir. Sevap ve ıkab ancak kulların işledikleri şeylerle ilgilidir. Yükümlü kılma (*teklif*), özendirme/teşvik (*terğîb*) ve azarla-

ma/tekdirin (*ta'nîf*) ezeli sıfata bağlanması imkânsızdır; bunlar mümkünler ve makdûrâta dâhil değildir.

Bir okuyucunun kıraati, insanın hoşuna giderken bir başka okuyucununki gitmeyebilir. Bu okuyuşun biri hatalı, diğeri düzgündür. Kadîm sıfat ise bizim burada zikrettiklerimizin tamamından münezzehtir. İnsaf sahibi bir kişinin, boğazından çıkan, bu esnada adeta (boğazındaki) damarlarının şişmesine sebep olan, tercihe ve seçime göre yanlış-doğru, yüksek-alçak tonlarda çıkan seslerin, Allah'ın kelâmı olduğunu söylemek aklına gelmez. İşte kıraat hakkındaki görüşümüz budur.

[Fasıl]
Okunan (*Makrû'*) Kelâm Meselesi

Kıraat edilerek okunan kelâmdan anlaşılan, onun bilinen anlamıdır. Bu da ibarelerin bizzat kendileri değil, onların delâlet ettiği kadîm kelâmdır.

Ayrıca okunan şey, okuyucuya hulul etmediği gibi onunla kaim de olmaz. Okuma ile okunan arasındaki ilişki, zikir ve mezkûr arasındaki ilişki gibidir.

Zikir, zikredenlerin sözlerine râcidir; zikredilen, tesbîh edilen ve temcîd edilen (ululanan) Allah ise zikir, tesbîh ve temcîd değildir.

Araplar, medlûllere delâlet çeşitlerini ibareler vasıtasıyla ifade etmişlerdir. Meselâ onlar, şiir okumaya *inşâd*, kelâm türünden olmayan gayba dair şeylerden haber vermeye *zikir*; Allah'ın kelâmını seslendirmeye de *kıraat* demişlerdir.

[Fasıl]
Allah'ın Kelâmı Mushaflara Hulûl Etmez

Allah'ın kelâmı (*kelâmullah*) mushaflarda yazılıdır, gönüllerde saklıdır/ezberlenmiştir, fakat mushafa hulûl etmez, kalb/gönül ile de

kaim değildir. Yazı, bazan yazanın hareketleri, bazen yazılmış harfler bazen de satırlar olarak ifade edilir. Bunların tamamı hâdistir.

Satırların delâlet ettiği ve onlardan anlaşılan şey, Kelâm-ı Kadîm'dir. "Allah'ın kelâmı mushaflarda yazılıdır" sözünün anlamı işte budur. Yoksa bu sözle Allah'ın kelâmının cisimlerle alakalı olması ve maddi şeylerle kaim olması kastedilmiş değildir.

Daha önce hezeyanlarından bahsettiğimiz Cübbâî dışında, muhakkik âlimlerin hiç biri, kelâmın satırların mahalli (kâğıt vb.) ile kaim olduğu şeklinde bir görüşü savunmamıştır. Neccâr'dan nakledildiğine göre, yazılar bizzat Allah kelâmının cisimleşmiş halleridir, kelâm da kıraat anındaki sesler ve yazım esnasındaki şekillerdir. Bütün bunlar, gerçeği arama yolunda kafa karıştırma ve doğruyu idrak hususunda aşırılıktır.

[Fasıl]
Kelâmullah İşitilendir

Müslümanların kullanımında kelâmullah işitilen sözdür. Bunun delili Allah'ın kitabındaki şu ayettir: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ / *Eğer müşriklerden biri senden güvence talep ederse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar onlara emân ver.*"[34]

İşitme/dinleme, manası ve muktezası aynı olmayan çeşitli anlamlara gelen (muhtemel) bir lafızdır. Onunla bazen idrak, bazen anlama ve kavrama, bazen itaat ve boyun eğme, bazen de icabet (talebi yerine getirme) kastedilir.

İdrak manasına gelen işitmenin anlamı açıktır ve herkes tarafından bilinir. İşitmenin anlama, kavrama ve bilme anlamı da yaygındır; kimse bunu reddetmez.

Allah kâfirlerin inatçılarını sağır olmakla nitelemiştir. Bununla duyularının bozukluğu değil, Allah'ın ayetleri üzerinde düşünmekten

34 Tevbe, 9/6.

(*tedebbür*), onların manalarını anlamaktan ve uyarıldıkları hususları kavramaktan yüz çevirmeleri kastedilmiştir.

Bir kişi, başkasının sözünü aynen bir başkasına aktarırsa, işiten, nakleden kişinin sesleri hakkında "Falancanın kelâmını işittim" der. O, bununla sözünün anlamının isnat edildiği üçüncü kişiyi kasteder.

Zamanımızda işitilerek algılanan şeyin sesler olduğuna kesin olarak hükmedilmesi gerekir. Allah'ın kelâmı işitilen olarak isimlendirildiğinde, bununla kastedilen, onun, idrak edilen ve işitilen seslerden anlaşılan ve bilinen şeydir. Şer'î bakımdan bunun delili, Allah'ın, Hz. Musâ ile melek ve insanlardan seçtiği diğer elçilerine yüce kelâmını vasıtasız bir şekilde işittirdiğine dair Müslümanların icmâsının bulunmasıdır.

Okuyucunun kıraatini işiten kimse, Allah'ın kelâmının kendisini kavrasaydı, Allah'la konuşmak, bir mübelliğin tebliği ve bir elçinin aracılığı olmaksızın kelâmullahı idrak etmek Hz. Musâ'ya tahsîs edilmiş olmazdı.

[Fasıl]
Kelâmullahın İnzâlinin Manası

Kelâmullah peygamberlere indirilmiştir. Kur'an'ın birçok ayeti buna işaret eder.

Ayrıca *inzâl* ile kastedilen, bir şeyin yukarıdan aşağıya inmesi değildir. Çünkü *inzal* cisimlere ve maddelere hastır ve *intikâl* manasına gelir.

Kelâmullahın kadîm, Allah'ın zâtıyla kaim ve atfedildiği şeyden ayrılmasının imkânsız olduğuna inanan kimse, *inzâl* kelimesinin *intikâl* anlamına gelmesinin imkânsız oluşu hususunda şüphe duymaz.

Kelâmın hudûsuna ve onun bir araz olduğuna inanan kimseye göre de *inzâl* kelimesine *intikâl* manasını vermek imkânsızdır; zira araz (cevherinden) ayrılmaz ve intikal etmez.

İnzâl ile kastedilen şudur: Cebrail yedi kat semanın üzerindeki makamında iken Allah'ın kelâmını idrak etmiştir. Sonra yeryüzüne inmiş, kelâmın bizzat kendisini nakletmeksizin Sidretü'l-Müntehâ'da anladığını Hz. Peygamber'e aktarmıştır.

Herhangi bir kimse, "نزلت رسالة الملك إلى القصر / *Hükümdarın mektubu saraya nâzil oldu (ulaştı)*" dediğinde, bununla kralın sesinin ulaşmasını veya hükümdarın kendisi ile kaim olan kelâmının intikâlini kastetmemektedir.

[Fasıl]
Kelâmullah Birdir

Allah'ın kelâmı birdir; taalluk ettiği her şeyle ilintilidir. Bu, Allah'ın diğer sıfatları için de geçerlidir. O, tek bir ilimle bütün mâlumâtı bilen (*âlim*); tek bir kudretle bütün makdûrâta kâdir olandır. Aynı durum hayat, semî', basar ve irade sıfatları için de geçerlidir.

Sıfatların birliğine hükmetmek, akla değil şer'î hükümlere ve naklî gerekçelere dayanır. Ancak ilim sıfatını tek kabul etme hususunda farklı görüşler vardır. Bunu kabul etmeyenlere karşı, aklî delillere başvurmaktan başka onu ispat etme yolu yoktur; bu ise tek bir ilim için geçerlidir. İkinci bir ilmin varsayılmasına gelince, hiçbir Müslüman kelâm âlimi bunu kabul etmemiştir. Dolayısıyla, kıdemle nitelenen ikinci bir ilmin reddi hususunda icmâ vardır.

Bir kimse, "Zikrettiğiniz şey ilim ve kudret sıfatları hakkında geçerli olsa bile, bu irade ve kelâm sıfatları hakkında nasıl böyle olur?" diye soracak olursa şöyle karşılık veririz: Burada amacımız, ikinci bir kadîm kelâmın nefyedilmesi hususunda uyulması zorunlu olan icmânın oluşmasını açıklamaktır. Bu da zikrettiğimiz şey hakkında kesinleşmiştir ve aşikârdır.

"Bu konularda, sizi aklın ilkelerinden sarfı nazar etmeye sevk eden şey nedir?" diye sorulursa şöyle deriz: Biz kadîm ilmi, görünen dünyada çeşitli ilimlerin yerine kaim ve malumatla ilintili olarak buluruz. Hâlbuki aklen, kadîm ilmin kudretin yerine geçmesinin imkânsız-

lığına hükmetmeye götüren herhangi bir şey olmadığı gibi, tek bir ilmin bütün malumata taallukunun zorunluluğuna yol açan bir şey de yoktur. Dolayısıyla bunu, aklın hükümleriyle ispata çalışma yönündeki her türlü gayret geçersizdir. Bu konuda söylenenleri ve onların reddiyle ilgili her şeyi teker teker zikretmeye bu kitabın hacmi yetmez.

[Fasıl]
Sıfatların Zâttan Ayrı Olmaması

Sıfatları kabul edenler, onları zâttan ayrı olarak isimlendirmekten kaçınmışlardır. Bu bölümdeki amacımızın gerçekleşebilmesi için, iki ayrı şeyin (*ğayrân*) hakikatte ne olduğunun açıklanmasına ihtiyaç duyulur.

Müteahhirîn imamlarımızın iki ayrı şeyin hakikati hususunda benimsedikleri görüşe göre bunlar, biri diğerinden zaman-mekân, varlık-yokluk yönünden ayrılması mümkün olan iki varlıktır. Bu ise, "İki ayrı, biri olmadan diğeri var olabilen her iki şeydir" diyen kişinin sözünden daha uygundur. Cevherlerin kıdemine ve onların yokluğunun imkânsızlığına inanan bir kimse, iki cisimden birinin yokluğunun imkân dâhilinde olduğunu fark etmemesine rağmen, onların birbirinden ayrı olduğunu kesin olarak kabul etmiş olur. Hakikat idrak edilmeksizin muhakkak olana dair bilgi ortaya çıkmaz.

İki ayrının manasını açıklama sadedinde ileri sürülen bu görüş, bana göre katî değildir. Zira buna delâlet eden aklî bir hüküm de kesin naklî bir delil de yoktur. Biz, Mutezile'den "İki şeyden her biri diğerinden ayrıdır" diyen bir kimsenin sözünün kesin olarak geçersiz olduğuna hükmedecek değiliz. Burada iş, çok anlamlı lafızlardan çıkarılan manaların mecâzi kullanımına (*telvîh*) ve *tercih*ine dayanır.

"Siz, ayrılığın (*ğayriyyet*) hakikati hakkında imamlarınızın zikrettiği şeyi kesin olarak ortaya koyamadığınıza göre, onun, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında kullanılmasından kaçınılması gerektiğini mi söylüyorsunuz?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Bu, ümmetin onu bu şekilde kullanmayı ittifakla yasaklamaları sebebiyle, bizim de kesin

olarak kaçındığımız şeylerdendir. Nitekim sıfatlar da zâttan ayrı olarak nitelenmedikleri gibi, onların zâtın kendisi oldukları da söylenemez. Sıfatları varlıklar (*mevcûdât*) olarak ifade etmekten ve zât ile ilmin bir arada iki varlık olduğunu söylemekten kaçınmayız. Bütün sıfatlar hakkındaki görüşümüz bu şekildedir. İmamlar(ımız), sıfatların muhtelif şekillerde isimlendirilmesinden kaçınmışlar fakat İmam Kâdı Ebu Bekir[35] (*Bâkıllânî*) bunu kabul etmiştir.

[Fasıl]
Bekâ Sıfatı

İlim ehli önderlerimize göre bekâ, âlim hakkındaki ilim sıfatı gibi, bâkî olan Allah'ın varlığına zait bir sıfattır. Bize göre ise bekâ, varlığı devamlı olan zâta yönelik bir sıfattır, ona ilave edilmiş değildir. Bu görüşü benimsemediğimiz takdirde, ezelî sıfatlara bâki niteliği vermek ve sonra da onların bâki olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bu görüş, sıfatın sıfatla kaim olduğunu söylemeye götürür. Ayrıca, kadîm bir bekâ var saysaydık, onu da (bir başka) bekâ ile nitelememiz gerekirdi; böylece söz uzar giderdi.

"Sıfatların (*me'ânî*) varlığının delili, onların mahallerine göre özelliklerinin yenilenmesidir. Hareketsiz bir cevherin daha sonra hareketle nitelendiğini düşünsek, bu durum, sıfatın yenilendiğini gösterir. İşte bu, aynı şekilde bekâ hakkında da gerçekleşir. Çünkü hâdis olması itibariyle cevher, bâki olmakla nitelenmez; onun varlığı devam ederse ancak o zaman bâki olmakla nitelenir" denirse, şunu söyleriz: Bekâ ile nitelenmek, varlığın devamlılığına bağlıdır ki bu da kıdem gibidir. Meydana gelme vakti itibariyle yeni olan şeye kadîm denmez. Bu şey eskidiğinde ve üzerinden çok zaman geçtiğinde kadîm olarak isimlendirilir. Bu da kıdemin (kendi başına) bir sıfat (*manâ*) olduğuna delâlet etmez.

---

35 Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî (403/1013), ünlü Eş'arî kelamcısıdır. Geniş bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531-535.

"Bekâyı Bâki'nin zatına atfettiğinizde, arazların da bâki olduğunu söyleyenleri neye göre reddediyorsunuz?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Arazların bâki olması imkânsızdır; çünkü bâki oldukları takdirde yok olmaları muhal olur. Beyaz rengin bekâsını ve varlığının devamını var saydığımızda, onun yok olması düşünülemez ki siyah onun yerini alsın. O halde siyahın varlığı, beyazın ortadan kalkmasına bağlı değildir; siyahı ortadan kaldırmada ve onun ortaya çıkmasını engellemede ona zıt olan diğer renkler beyazdan daha etkilidir.

Bir kısım insanların, bâkinin Allah'ın onu yok etmesiyle ortadan kalkacağını düşünmelerinin bir manası yoktur. Zira yok etmek, yokluktur (*adem*); yokluk ise mutlak olumsuzluktur. Dolayısıyla kudretin mutlak olumsuzluğa taalluk etmesi anlamsızdır. "Allah mevcudu yok etmeye kâdirdir" diyen kimsenin sözü, O'nun, mevcudu var etmemeye de kâdir olduğu anlamına gelir.

"Cevherlerin yokluğu ne anlama gelir?" diye sorulursa, şöyle cevap veririz: Arazlar bâki değildir. Allah, bir cevherin yokluğunu irade ettiğinde, onu yaratmamak suretiyle, cevherin arazlarla olan bağını keser ve o anda cevher yok olur. Zira araz olmaksızın cevherin varlığı imkânsızdır.

Mutezile (Allah'ın) bekâ sıfatını kabul etmemiş, ancak arazların çoğunun bâki olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre, bâki olanlardan varlığı sona erenler ancak zıtlarının ortaya çıkmasıyla yok olur. Onlar, seslerin ve iradelerin uzun süre bekâsının imkânsızlığı hususunda ise bize katılmışlardır. Allah'ın cevhere zıt olan bir mahallin dışında yokluğu (*fenâ*) yaratmasıyla cevherlerin yok olduğunu da iddia etmişlerdir. Onlara göre *fenâ*, kendi başına var olan bir arazdır. Yine onlara göre, cevherlerin bir kısmını *fâni*, bir kısmını *bâki* kabul etmek muhaldir.

[BÂB]
ALLAH'IN İSİMLERİNİN ANLAMLARI



[Fasıl]
İsimlendirme ve İsim

Ehl-i Hakk'a göre, isimlendirme (*tesmiye*), isimlendirilenin (*müsemmâ*) ismini gösteren lafza delâlet eder. İsim, bu lafza delâlet etmez; o, isimlendirmenin delâlet ettiği şeydir.

Bir kimse "Zeyd" dediğinde, onun bu sözü bir isimlendirmedir ve bundan anlaşılan da isimdir. Bu durumda isim müsemmâdır. Niteleme ve nitelik, isimlendirme ve isim gibidir. Nitelemek niteleyenin sözüdür; nitelik ise nitelemenin delâlet ettiği şeydir.

Bazen isim söylenir ve bununla tesmiye kastedilir; bazen de nitelik söylenir bununla niteleme kastedilir. Fakat bu durumda söz, kesinlik derecesine ulaşmaz.

Mutezile, isim ve isimlendirmeyi, niteleme ve niteliği eşit tutmuş ve dolayısıyla daha kötü bir bid'ate saplanarak, "Allah'ın ezelde bir ismi ve sıfatı olmasa daha iyiydi. Çünkü isim ve sıfat, isimlendirenlerin ve niteleyenlerin sözleridir" demişlerdir. Onlara göre, ezelde söz (*kavl*) yoktur. Hâlbuki Allah'ın ezelde ulûhiyet sıfatının olmadığını iddia eden kişi, dini bir tarafa bırakmış, Müslümanların icmâsına karşı çıkmıştır.

İsmin, isimlendirmeden farklı olduğunun ve onunla isimlendirilenin kastedildiğinin delili Kur'ân'ın bazı ayetleridir. Meselâ: "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى / *Yüce Rabbinin adını tesbîh et*"[36] ayetinde tesbîh edilen, zikredenlerin lafızları değil, Allah'ın varlığıdır. Allah yine şöyle buyurur: "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ / *Rabbinin adı ne yücedir!*"[37]; "مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ / *O'ndan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın takmış olduğu bir takım adlardan başka bir şey değildir.*"[38]

Putlara tapanların lafza ve söze tapmadıkları, onların isimlendirmelere değil, isimlendirilenlere taptıkları bilinmektedir.

"Müslümanlar, Allah'a doksan dokuz tane isim vermişlerdir. Şayet isim ile müsemmâ aynı olsaydı, onların bu şekilde isimlendirmeleri ilahların da çokluğunu gerektirirdi" denirse, buna iki şekilde cevap veririz:

Birincisi; isim ile bazen bir şeyin isimlendirilmesinin kastedildiğini söyleyebiliriz. Bu, reddetmediğimiz hususlardandır; dolayısıyla isimler, isimlendirilenleri ifade etmek için kullanılır.

İkincisi; herhangi bir fiile delâlet eden her bir kelime, isimdir; dolayısıyla isimler aynı zamanda fiildirler. Bunlar da sayıca çoktur. Kadîm sıfatları ifade eden isimler vardır; bunların birden fazla olması mümkündür. Zâtî sıfatlara delâlet eden isimler de vardır. Bunlar da zâtın halleri olup, sayıca çok olabilirler.

[Fasıl]
Din Açısından Allah'ın İsimleri

Dinde, Allah'ın isimleri ve sıfatları olarak kullanılan lafızları biz de kullanır, dinin kullanılmasını yasakladığı kelimeleri biz de kullanmayız. Hakkında izin ve yasak bulunmayan şeylerin helal ve haram oluşu hususunda bir hüküm vermeyiz. Çünkü şer'î hükümler, naklî kaynaklardan çıkarılır. Şer'î bir delil olmaksızın bir şeyin helalliğine ya

36 A'lâ, 87/1.
37 Rahman, 55/78.
38 Yusuf 12/40.

da haramlığına hükmettiğimiz takdirde, nakle dayanmadan bir hükmün varlığını ileri sürmüş oluruz.

Ayrıca isimlendirmede, bunun şeriatta kesin olarak geçmiş olmasını şart koşmuyoruz. Fakat hakkında kesin bir bilgi olmasa da ameli gerektiren şey yeterlidir. Ancak ameli gerektiren şer'î kıyasları Allah'ın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesi hususunda kullanmak uygun değildir.

[Fasıl]
Allah'ın İsimlerinin Anlamları

Hocamız, Allah'ın isimlerini üç kısma ayırarak şöyle demiştir: İsimlerinden bir kısmı Allah'ın O olduğunu ifade eder. O'nun varlığına delâlet eden isimlendirmelerin hepsi böyledir. Bazı isimleri ise, O'nun varlığı dışındaki şeylere delâlet eder. Hâlik (Yaratıcı), râzık (rızık veren) gibi bir fiile delâlet eden isimlendirmelerin hepsi böyledir. Bazı isimleri ise O'nun ne varlığını ne de varlığı dışındaki şeyleri ifade eder. Bunlar âlim ve kâdir gibi kadîm sıfatlara delâlet eden isimlerdir.

Bazı önderlerimiz, her ismin müsemmânın aynısı/kendisi olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, Allah *hâlık* olarak isimlendirildiğinde, *hâlık* isimdir, o da Allah'tır. Yoksa *hâlık*, yaratmanın adı değil, *halk* da yaratıcının ismi değildir. Onlar bu görüşlerini isimlerin bütün çeşitleri için geçerli saymışlardır.

Biz, hocamızın görüşünü benimsiyoruz. Çünkü isimler sıfatlar gibidir. Bir isim olumsuzluğu gerektirmeksizin kullanıldığında, bu, gerçekleşmiş olan bir şeyin varlığına delâlet eder. Mesela, "Allah hâlıktır" dediğimizde, bunun gerçek bir fiile delâlet ettiğini kabul etmek gerekir ki bu da yaratmadır. Hâlık ismi, yaratma fiiline sahip olan demektir. Burada *halk* lafzından zata ait gerçek bir sıfat çıkarılamaz. Dolayısıyla *hâlık* lafzı ancak yaratmanın varlığına delâlet eder. Buna binaen âlimlerimiz şunu söylemişlerdir: Allah ezelde *hâlık* olarak nitelenmez; zira ezelde yaratma yoktur. Şayet "(ezelde) yaratmaya kâdirdir" şeklinde

nitelenecek olursa, bu sadece mecâzî bir ifade olur. Buradan ilim ve kudretin birer sıfat oldukları gibi, aynı zamanda birer isim oldukları anlaşılır. Buradaki tartışma, bir lafzın isim olarak kullanılıp kullanılmaması ile ilgilidir.

Ayrıca, Allah'ın isimlerinin tamamı şu kısımlara ayrılır: a) Zâta delâlet edenler; b) Kadîm sıfatlara delâlet edenler; c) Fiillere veya Allah'ın münezzeh olduğu hususlarda nefye delâlet edenler (selbî sıfatlar). Şimdi Allah'ın Kur'an ve sünnette geçen isimlerini (الأسماء المأثورة) kısaca açıklayacağız.

Allah: Doğrusu bu, yaratıcının özel ismi konumundadır, türetilmiş değildir. Ancak bazılarına göre bu kelimenin aslı 'إله''tır. Ululamak için bir 'ل' harfi ilave edilmiştir. Bazılarına göre bu lafzın aslı 'الإله''tır. İkinci hemze hazfedilmiş ve baştaki 'ل' tazim için ikinci 'ل' ile birleştirilmiştir. Bazılarına göre de bu kelimenin aslı 'لاه''tır. Tazim için ona bir 'ل' harfi eklenmiştir. Dilcilerin bir kısmına göre bu isim, ibadet etme manasını taşıyan تألّه kelimesinden alınmıştır. Buna göre Allah lafzı, ibadet edilen manasına gelir.

Rahman ve Rahîm: *Rahmet* kelimesinden türetilmiş iki isimdir. *Rahman* kelimesi, Allah'a özgü olup başkası bu kelimeyle nitelenmese de muhakkik âlimlere göre her ikisinin manası ندمان ve نديم[39] kalıbında olduğu gibi aynıdır. *Rahmet* ise, yine muhakkik âlimlere göre, Allah'ın kuluna nimet verme iradesi hakkında kullanılmıştır. Dolayısıyla her iki isim de Allah'ın zati sıfatlarındandır. Bazı âlimler ise *rahmet* kelimesini doğrudan nimet verme olarak yorumlamışlardır. Bu görüşe göre, *Rahman* ve *Rahîm* fiilî sıfatlara dâhildirler.

Melik: Mülk sahibi manasına gelir; mülk kelimesi hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler onu yaratma olarak yorumlamıştır. Buna göre, melik yaratan/*hâlik* demek olup Allah'ın fiilî sıfatlarındandır. Diğer bazı âlimler ise "Mülk yaratma (*ihtirâ*) kudretidir" demişlerdir. Mesela, "Filan kimse malını kullanma (*intifâ*) hakkı-

39 Her ikisi de "ن د م" kökünden gelir ve 'pişman olan' anlamını taşır. 'Nedîm', ayrıca, içki arkadaşı anlamına da gelmektedir.

na maliktir" ifadesi, o kişinin malı üzerinde istediği gibi tasarruf hakkına sahip olduğunu anlatır. Dolayısıyla melik, sıfat isimlerinden biri olur. Allah ezelden beri mâliktir ve ebediyen mâlik kalacaktır.

Kuddûs: 'قدس' kökünden fe'ûl vezninde türetilmiş bir kelimedir. 'قدس', taharet (temizlik) ve nezâhet (temizlik/saflık) anlamındadır. Dolayısıyla 'kuddûs' kelimesi, eksik sıfatlardan ve sonradan olma (hâdislik) emarelerinden beri olan anlamına gelir. Bu, tenzih ve nefy ile ilgili isimlerdendir. Kutsal topraklara (Harem-i Şerif) zorbalardan uzak olduğu için mukaddes denmiştir. Cennetlere, bu sebeple, *hazîratü'l-kuds* denilir.

Selâm: Her türlü kusur ve noksanlıktan uzak anlamında tenzihî isimlerdendir. Bunun, kullarını tehlike ve belalardan koruma gücüne sahip manasına geldiği de söylenmiştir ki bu durumda o, kudrete racidir. Cennetlerdeki müminlere selâm eden anlamına geldiği de söylenir. Bu da Allah'ın kadîm kelâmına ve ezeli sözüne racidir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: " سَلَامٌ قَوْلاً مِن رَبٍّ رَحِيمٍ / *Onlara merhamet sahibi Rabbin ilettiği selam sözü vardır.*"[40]

Mümin: Tasdik eden anlamına geldiği söylenir. Çünkü *iman* tasdiktir; Allah da kendisini ve elçilerini dosdoğru bir söz vasıtasıyla tasdik eder. Bu durumda mü'min ismi kelâm sıfatıyla ilgili olur. Bir anlamının da Allah'ın iyi kullarını 'büyük korku'dan emin kılması olduğu söylenmiştir. Buna göre, Allah kullarını kıyamet gününde korkudan emin kılacak ve " أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا / *korkmayınız, üzülmeyiniz*"[41] sözünü onlara işittireceğinden bu ismin ayetteki bu söze hamledilme ihtimali de mümkündür. Çünkü bu isim, güven ve iç huzurunu yaratma kudretine sahip olma anlamında da kullanılabilir. Bu takdirde fiil isimlerden olur.

Müheymin: Bu ismin, birkaç manayı içeren *şâhit* anlamına geldiğini söylenmiştir. Buna göre *şâhit*, kendisine hiçbir şeyin gizli kalmadığı 'âlim' anlamına hamledildiği gibi, Allah'ın, herkesin işlediğini

40 Yasin, 36/58.

41 Fussilet, 41/30.

görmesi anlamına da hamledilir. Halil[42], *müheymin* lafzını *rakîb* kelimesiyle açıklar; *rakîb* kelimesinin anlamı ise daha sonra gelecektir. Müheymin kelimesinin aslının *mü'eymin* olduğu; aynı manaya gelmek kaydıyla 'أَرقْتُ' yerine 'هَرَقْتُ' veya 'أَرَجْتُ' yerine 'هَرَجْتُ' denilmesi gibi buradaki hemzenin 'he'ye dönüştüğü de söylenir. *Mü'eymin*, emin, va'dine sadık olan anlamına gelir.

Azîz: Galip manasına gelir; *galebe* ise, kudretle ilgilidir. Arapların " مَنْ عَزَّ بَزَّ " sözleri, "Galip gelen, bükülmez" anlamına gelir. Sert toprak, katılığından dolayı 'عزاز' olarak isimlendirilir. Azîz kelimesinin, eşi benzeri olmayan anlamına geldiği de söylenmiştir. Bu yüzden bu isim de tenzih ile ilgilidir.

Cebbâr: İyileşme sağlayan/onaran anlamındadır. " جبرت العظم الكسير فانجبر " dendiğinde bu, "Kırık-çıkık kemiği yerine oturttum, o da düzeldi" anlamına gelir. O halde bu kelime, isim fiillerdendir. Cebbâr kelimesinin, kullarını istediği şeye yönlendiren anlamına geldiği söylenmiştir. Bu durumda o, ya fiile ya da o fiille ilgili kudrete racidir. Cebbâr kelimesinin kötü niyetlilerden ve tuzak kuranlardan etkilenmeyen anlamına geldiği de söylenir. Hurma ağacına, büyüyüp el yetişemeyecek bir yüksekliğe ulaşınca " نخلة جبّارة " denilir. Dolayısıyla cebbâr lafzının anlamı, açıklanacağı üzere, *müteâl* kelimesinin anlamına yakındır.

Mütekebbir: Bu isim عليّ, متعال ve عظيم kelimeleri ile aynı anlama gelir. Bazı âlimler bu isimleri, her türlü hâdislik emarelerinden ve noksanlık belirtilerinden münezzeh olmak, yüce olmak ve uzak olmak anlamlarına hamletmişlerdir. Bazı imamlar ise, bu isimleri Allah'ın, yaratıklarından farklı olduğu ulûhiyet sıfatlarının tamamıyla vasıflanmasına hamletmişlerdir. Bu yaklaşımda, kelimenin tenzihi ihtiva etmesi de dikkate alınmıştır ki bu daha iyidir. Hem nefyi hem de ispatı

42 Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhidî (175/791), dilci ve edebiyatçıların önde gelenlerinden olup Aruz ilminin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *DİA*, XV, 309-312.

ilgilendiren birçok anlamın tek bir ismin kapsamına girmesi pekâlâ mümkündür.

Hâlik, Bârî, Musavvir: Hâlik kelimesinin manası açıktır. *Halk* ile bazen *ihtirâ'* kastedilir ki bu, onun en açık anlamıdır; bazen de belirleme/tasarlama (*takdir*) kastedilir. Meselâ ayakkabıların parçalarını bir araya getirmeyi tasarladığı için ayakkabıcıya *hâlik* denilir. "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ / *Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir*"[43] ayetindeki *halk* kelimesini müfessirler, takdir anlamında kabul etmişlerdir. *Bâri* kelimesi *hâlik; musavvir* ise sûretlerin ilk aslını yaratan anlamına gelir.

Gaffâr: *Settâr* (örten) anlamına gelir. Lügatte غفر, setr yani örtmek anlamındadır. Bu yüzden başa geçirilen kaska, örten anlamında miğfer denilmiştir. Ayrıca *setr*, hem cezalandırmanın terkine hem de şimdi (bu dünya) ve gelecekte (ahiret) kulu rezil eden her türlü çirkinliği ondan uzaklaştırma anlamındaki *in'âm*a hamledilebilir.

Kahhâr: Bunun anlamı açıktır. Bu kelime, kudret anlamında kullanılabilir. Ayrıca helak etme gibi zorbaları aşağılayıcı fiillere de hamledilebilir.

Vehhâb: Nimetleri bahşeden anlamındadır.

Râzik: Rızkı yaratan ve ondan faydalanmayı sağlayandır. Rızk kelimesinin manası ileride açıklanacaktır.

Fettâh: Yaratılmışlar arasında nihâî hükmü veren anlamına geldiği söylenir. فتح, lügatte hüküm anlamındadır. Araplar, hâkime *fettâh* adını da verirler. Nitekim " رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ / Ey *Rabbimiz bizimle kavmimiz arasını hak ile aç (iftah)*"[44] ayetinde "*Rabbimiz aramızda (adaletle) hükmet*" manası kastedilmiştir. *Fettâh* lafzı, hâkim anlamına hamledildiğinde yukarıdaki şekilde (nihâi hükmü veren) kullanılabileceği gibi, zâlimlerden mazlumların hakkını almaya yöne-

43 Mü'minûn, 23/14.
44 A'raf, 7/89.

lik fiiller anlamında da kullanılabilir. Bazıları *fettâh* kelimesinin bir başarı veya zaferin yaratıcısı anlamına geldiğini de söylemişleridir.

Alîm: Mübâlağa kalıplarından *fa'îl* vezninde bina edilmiş olup her şeyi en iyi bilen manasındadır.

Kâbiz, Bâsıt: Bunlar fiilî sıfatlardandır. *Kâbız* kelimesinin manası dilediği kişiyi daraltan; *bâsit* kelimesininki ise dilediği kişinin rızkını bolca verendir.

Hâfıd ve Râfi': Fiilî sıfatlardandır. Manaları açıktır.

Mu'izz, Müzill, Semî', Basîr: Aynı şekilde bunların manaları da açıktır.

Hakem: *Hâkim* (hükmeden) anlamındadır. Herkesin amelinin karşılığını belirleyen Allah lafzına hamledilmesi mümkündür. Ayrıca ödül ve ceza olarak karşılık verme fiilleri anlamında da kullanılabilir.

Hüküm ve hâkimin engelleme anlamına raci olduğu da söylenir. Bu sebeple, (at vb.) gemin(in) dizgini *hakeme* olarak isimlendirilir; zira bu, hayvanın serkeşliğini engeller. Âlimleri, cahillerin taşıdığı özelliklerden uzak tuttuğu için ilimlere *hikem* denilir

Adl: Bu kelime *âdil* anlamına gelip, yapması gereken işi layık olduğu şekilde yapan demektir.

Latîf: *Cemîl* kavramının güzelleştiren/iyi ve güzel yapan (*mücemmil*) anlamına gelmesinde olduğu gibi, bu kelimenin yaratıklarına nazik ve cömertçe nimet veren (*mulattif*) anlamına geldiği söylenir. Dolayısıyla bu kelime, fiili sıfatlar grubuna dâhildir. Latif kelimesinin, işlerin içyüzünü bilen anlamına geldiği de ifade edilmiştir.

Habîr: *Alîm* manasına gelir.

Halîm: İsyankâr kullarının günahlarından etkilenmeyen ve kendilerine verilen süre dolmadan onları cezalandırma hususunda acele etmeyen anlamındadır. Bu ismin manası, acelecilikle nitelenmekten yüce ve münezzeh olmayı içerir. Bu kelimenin, affeden, bağışlayan

(*afüvv*) anlamına geldiği de söylenir. Bu ise, hem nimet verme hem de intikam almaktan vazgeçme anlamına gelir ki her iki anlam da birbirine yakındır.

Şekûr: Kullarına, sadece kendisine şükretmelerinin karşılığını veren anlamındadır. Dolayısıyla bu, misli ile karşılık vermek; karşılıklılık/mütekabiliyet (*izdivâc*) anlamına gelen bir isimdir.

Şekûr kelimesinin, az amele çok karşılık veren anlamına geldiği söylenir. Ayrıca, seçkin kullarını metheden manasına geldiği de ifade edilir ki bu durumda, sözle ilgili bir isim olur.

Hafîz: Alîm manasına geldiği söylenir. Nitekim hıfz, bilmektir. İşte bunun için "Falanca Kur'an'ı hıfz etmiştir" denilir ve bu, "O, Kur'ân'ı (ezbere) biliyor" anlamına gelir. Hafîz kelimesinin hâfız anlamına geldiği, bunun da yarattıklarını gözeten ve onları tehlikelerden koruyan anlamında olduğu ifade edilir.

Mukît: Azıkları yaratan, ya da her şeyi ölçüsüne göre belirleyen veya yaratan anlamında olduğu söylenilir. Bazıları da bunun güç yetiren manasında olduğunu söylemişlerdir. Nitekim şair şöyle der:

وذِي ضِغْنٍ كَفَفْتُ النَّفْسَ عَنْهُ وكنتُ على إِساءَتِه مُقِيتَا

Kindar kimseye karşı nefsimi yendim;
Oysa ona kötülük etmeye muktedirdim (mukît).

Burada *mukît* lafzı, kötülük yapmaya güç yetiren anlamındadır.

Hasîb: Herşeye yeten (kâfî) anlamında olduğu söylenilmiştir. Nitekim Araplar, " أعطيته فاحتسبته / *Ona verdim, bu ona yetti*" derler. Bunun anlamı "Bu bana kâfidir" yani "Bana yeter" diyene kadar ona verdim, demektir. Hasîb kelimesinin, yaratılmışları hesaba çeken anlamına geldiği de ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu, sözle ilgili bir isimdir.

Celîl: Azîm anlamına gelen bu kelimenin açıklaması daha önce geçmişti.

Kerîm: *Mufaddil, gafûr* veya *aliyy* anlamında olduğu söylenilmiştir. Hazinelere *kerâim*, her değerli şeye de *kerîm* denilir.

Rakîb: Kendisinden hiçbir şey gizli kalmayan *alîm* demektir.

Mücîb: Niyaz edenlerin dualarına karşılık veren anlamındadır. Bu da *kelâm-ı kadîme* racidir. Muhtaçların imdadına yetişmeye dair işlere hamledilmesi de mümkündür. Nitekim birinin acil ihtiyacına karşılık verildiğinde "Falanın yardımına koştum" denilir.

Vâsi': Âlim ya da cömert anlamında olduğu ifade edilmiştir. Çünkü cömertin gönlü zengindir, eli de sıkı değildir. *Ganî* (zengin/başkalarına ihtiyacı olmayan) anlamına geldiği de söylenmiştir. *Ta'dîl* açıklanırken *gınâ* kelimesinin açıklaması da yapılacaktır.

Hakîm: Alîm ya da *hâkim* anlamında olduğu söylenilmiştir. Bunun açıklaması geçmişti. Bazıları da hakîmin, *muhkim* ve *mutkin* (tam ve sağlam yapan) anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.

Vedûd: Seven anlamında olduğu söylenilmiştir; dostlarını seven şeklinde de açıklanır. Allah'ın sevgisiyle ilgili açıklama, inşallah, ileride gelecektir. *Vedûd* kelimesinin *mevdûd* (sevilen) anlamına geldiği de söylenilmiştir.

Mecîd: Zeccâc[45], bu kelimenin güzel iş yapan manasında olduğunu söylemiştir. Bunun dayanağı Arapların " مَجُدَتِ الماشِيَةُ " sözüdür; sürü daha önce otlanmamış yeni bir meraya denk geldiğinde " مَجُدَ / *iyi doydu*, أمْجَدها الراعى / *çoban da onları iyi doyurdu*" denilir. Arapların "في كلّ شجر نارٌ واسْتَمْجَدَ المرْخُ العِفار / *Her ağaçta ateş (çakmak gibi yanma/tutuşma özelliği) vardır, ancak merh ve 'ifâr ağacı bu niteliği daha fazla taşımaktadır*" demesi de buradan kaynaklanır. *Merh* ve *'ifâr*, Arapların (birbirine sürterek) çakmak olarak kullandığı iki ağaçtır. *İstemcede* (اسْتَمْجَد) kelimesi, "büyük bir payı/hisseyi kapsadı" anlamındadır. Dolayısıyla *mecîd* lafzının anlamı *cevâd* kelimesine yakındır. *Cevâd* kelimesi, nimet veren, cömert (*mün'ım*) anlamına hamledile-

45 Ebu İshâk İbrahim b. Serî b. Sehl ez-Zeccâc (311/923), meşhur nahiv ve lugat âlimidir. Bkz. Hayreddin ez-Zirikli, *A'lâm*, I, s. 40. ysz. 2002.

bildiği gibi, cömertlik yapmaya (*cûd*)[46] ve iyilikte bulunmaya gücü yeten, anlamına da hamledilebilir. *Mecîd*, kerîm olarak yorumlanabilir, çünkü *mecd* kelimesinin kerem anlamı yaygındır.

Bâ'is: Kıyamet gününde ölüleri dirilten, demektir. Bunun, ümmetlere peygamberleri gönderen anlamına geldiği de söylenilmiştir.

Vâris: Yarattığı varlıklar yok olduktan sonra bâki kalandır.

Şehîd: Daha önce geçtiği gibi, alîm anlamındadır.

Hakk: Bu kelimenin *vâcibu'l-vücûd* anlamına geldiğini söyleyenler bulunduğu gibi *muhikk* (hakkı gerçekleştiren/meydana çıkaran) anlamına geldiğini ifade edenler de vardır. Bu durumda o, fiilî sıfatlar arasında sayılabilir.

Vekîl: Yaratıklarının faydasına olan şeyleri ortaya koyan anlamındadır. Yaratılmışların (işlerinin) tedbiri/idaresi kendisine ait olan, manasına geldiği de ifade edilmiştir.

Kavî: *Kâdir* anlamına gelir. Bunun, *metîn* (sağlam/sarsılmaz) anlamında olduğu nakledilmiştir.

Veliyy: Yardım eden (*nâsır*) anlamındadır. Yaratılmışların işini üstlenen manasına geldiği de söylenilmiştir.

Hamîd: Övülen (*mahmûd*) anlamındadır. Övmenin özü, yüceltmedir (*senâ*).

Muhsî: Bu kelimenin *âlim*, bilinenleri kuşatan ya da *kâdir* anlamında olduğu ifade edilmiştir. Âlimin de kâdirin de sözlük anlamları açıktır.

Mübdî, Mu'îd, Muhyî, Mümît, Hayy[47]**:** Bunların anlamları da açıktır.

46 Metinde yanlışlıkla "vücûd" şeklinde yazılmıştır.

47 Mübdî: Mahlûkatı maddesiz ve örneksiz olarak baştan yaratan; Mu'îd: Yaratılmışları yok ettikten sonra tekrar yaratan; Muhyî: İhya eden, dirilten, can bağışlayan, sağlık veren;

Kayyûm: Şimdi ve gelecekte (bu dünyada ve ahirette) yarattıklarını görüp gözeten, anlamına gelir. Dolayısıyla bu fiilî sıfatlardandır.

Vâcid: Kudret bakımından yeterli olan anlamına geldiği söylenilmiştir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: " أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ / *Onları, gücünüz ölçüsünde kendi oturduğunuz yerde barındırın...*"[48]

Mâcid: *Mecîd* (şanı, şerefi çok üstün olan) anlamına gelir.

Vâhid: *Mütevahhid* yani bölünmekten, kısımlara ayrılmaktan münezzeh olan anlamındadır. Zât, sıfat, isim ve fiillerinde ortağı ya da benzeri olmayan anlamına geldiği de söylenmiştir. " هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا / *Sen, hiç O'nun adıyla anılan birini bilir misin?*"[49]

Samed: *Seyyid* anlamına geldiği; seyyidin ise *mâlik* anlamında olduğu söylenilmiştir. Bu kelimenin *halîm* anlamında olduğu da söylenilmiştir. Nitekim İbn Abbas, Yahya (a.s.)'ı niteleyen " وَسَيِّدًا وَحَصُورًا / *...efendi (seyyid), son derece nefsine hâkim...*"[50] ayetindeki *seyyid* kelimesini *halîm* şeklinde açıklamaktadır. Samed lafzının, başkalarının kendisine muhtaç olduğu kişi, anlamına geldiğini ifade edenler bulunduğu gibi içinde boşluk (*cevf*) olmayan manasına geldiğini söyleyenler de vardır.

Kâdir, Muktedir, Mukaddir, Mukaddim, Muahhir, Evvel, Âhir: Bu isimlerin manaları, bilinmektedir.

Zâhir: "Filan falana galebe çaldı" sözüne dayanarak *zâhir* lafzının *kâhir* anlamında olduğu söylenilmiştir. Bazıları da bunun, kesin deliller vasıtasıyla bilinen, manasına geldiğini söylemişlerdir.

Mumit: Canlı bir mahlûkatın ölümünü yaratan, öldüren; Hayy: Diri, tam ve mükemmel manasıyla hayat sahibi.

48 Talak, 65/6.

49 Meryem, 19/65.

50 Âl-i İmrân, 3/39.

Bâtın: Yarattıklarının görme duyularında oluşturduğu engellerle onlardan gizlenen, anlamına geldiği ifade edildiği gibi, gizli şeyleri bilen, manasında olduğunu söyleyenler de vardır.

Berr: Mahlûkatı yaratan anlamındadır.

Tevvâb: Günahta ısrardan vazgeçip Allah'a itaate geri dönen kullarına nimet veren demektir. Tevbe, dönmektir.

Muksit: Âdil demektir. Kişi âdil davrandığında أقسط (adaletli davrandı); adaletten uzaklaştığında da قسط denilir.

Nûr: Yol gösteren (*hâdî*) manasındadır.

Bedî': Bazıları bunu, örneksiz, misalsiz bir şekilde yaratan (*mübdi'*), anlamında yorumlarken kimileri de eşi ve benzeri (*nazîr*) olmayan şeklinde anlamışlardır.

Reşîd: *Mürşid* anlamına geldiği söylenmiştir. Bazıları bunu *âlim*, bazıları da her türlü aşağılıktan ve noksan sıfatlardan yüce olan, manasında olduğunu ifade etmiştir.

Sabûr: *Halîm* manasına gelir. Açıklaması daha önce geçmişti.

[Fasıl]
İki El, Göz ve Yüz

İmamlarımızın bir kısmı, *yedeyn*, *ayn* ve *vech* kelimelerinin Allah'ın sıfatları olduğunu, bunların akılla değil, nakil yoluyla bilinebileceklerini kabul ederler. Bize göre doğru olan, *yedeyn* lafzının kudrete, *ayn* lafzının görmeye ve *vech* lafzının da vücûda/varlığa hamledilmesidir.

Bu sem'î sıfatları kabul ederek onları aklî delillerin gösterdiği şekilde zâta zâid olduğunu benimseyenler, secde etmekten kaçınan İblis'in kınandığı, " مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ / *İki elimle yarattığım şeye secde etmekten seni alıkoyan nedir?*"[51] ayetini delil getirirler ve şöyle

[51] Sâ'd, 38/75.

derler: *Yedeyn* lafzının kudrete hamledilme imkânı yoktur. Zira mahlûkatın tamamı, Allah'ın kudret ile yaratmış olduğu şeylerdir. Dolayısıyla bu lafzı kudrete hamletmek, tahsîsin anlamını geçersiz kılar ki bu doğru değildir. Çünkü akıl yaratmanın ancak kudretle veya kâdirin kâdir oluşuyla gerçekleşeceğine hükmeder. Bu sebeple Hz. Âdem'in yaratılışının kudret olmaksızın gerçekleştiğine inanmak mümkün değildir.

Söylediğimizi açıklayan şeylerden biri şudur: Hz. Âdem, iki elle yaratılmanın kendisine has kılınması sebebiyle secde edilmeyi hak etmiş değildir. Bu, akıl gereğince hükmedilen ve üzerinde ittifak edilen bir husustur. Secde etmek, ancak Allah'ın emrine uymak için gereklidir. Dolayısıyla ayetin zahiri, içeriğinin Hz. Âdem'e has kılınmasından ötürü secdenin zorunlu olduğunu ortaya koysa da gerçeği araştıran herkesin, iki elle yaratılmış olmasından dolayı ona secde edilmediğine hükmetmesi gerekir. Öyleyse ayetin zahiri terk edilir; akıl da yaratmanın kudret vasıtasıyla meydana geldiğine hükmeder.

Ayrıca, Kur'an'da zikredilmek suretiyle bazı kulların yüceltilmesi akla uygundur. Kur'an'da bunun örneği çoktur. Nitekim Allah, kendisine Kâbe'yi nispet etmiştir, ancak Kâbe'nin bundan dolayı bir ayrıcalığı yoktur. Yine kulu olmaları bakımından müminleri ve Hz. İsa'nın ruhunu kendisine nispet etmiştir. Dolayısıyla nispet; sıfat nispeti, *milk* (sahiplik) nispeti ve *teşrîf* (şereflendirme) nispeti şeklinde kısımlara ayrılır.

Ayn kelimesinin zikredildiği ayette, bu lafzın zahirî manası ittifakla terk edilir. Hz. Nuh'un gemisinden bahseden "تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا / .... *(gemi) gözlerimizin önünde akıp gidiyordu*"[52] ayetinde de durum aynıdır. Gerçeği öğrenmek üzere yola çıkan hiç kimse burada, Allah'ın gözleri olduğunu kabul etmez. Bu ayette geminin, meleklerin kuşattığı bir mekânda, koruma ve gözetim altında bulunması kastedilir. Zira bir kimse hükümdarın inâyeti ve gözetimi altında olduğu zaman "فلان بمرأى من الملك و مسمع / *Hükümdar falanca kimseye göz kulak olmaktadır*"

[52] Kamer, 54/14.

denir. Bazıları sözkonusu ayetteki *ayn* ile yerden fışkıran su gözlerinin kastedildiğini, bunun da bir *milk* olarak Allah'a izafe edildiğini söylemişlerdir ki bu da uzak bir ihtimal değildir.

" وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ / *Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak*"[53] ayetinde geçen *vech* lafzının bir sıfata hamledilmesi mümkün değildir. Zira mahlûkatın yok oluşundan sonra Allah'a ait (bu tür) hiçbir sıfat bâkî kalmaz; bâkî kalan, zorunlu sıfatlarıyla yalnızca Allah'tır. Dolayısıyla en doğrusu, *vech*in vücûda hamledilmesidir. Bazıları *vech* lafzıyla Allah'a yaklaşmanın (*tekarrub*) kastedildiğini söylemişlerdir. Nitekim " فعلت ذلك لوجه الله / *Bunu Allah uğruna/rızası için yaptım*" denilmiştir; bundan da Allah'ın emrine uyma maksadının gözetildiği anlaşılır. Dolayısıyla ayette, Allah rızası gözetilmeyen her şeyin beyhûde olduğu kastedilir.

Bu sıfatları ilgili ayetlerin zahirleriyle kabul etme yolunu benimseyen arkadaşlarımızın, *istivâ*, *mecî'*, *nüzûl* ve *cenb* gibi sıfatlara ait görüşlerini ayetlerin zahirine tutunarak açıklamaları gerekir. Bu lafızların ittifak edildiği şekliyle tevili mümkünse, bizim zikrettiğimiz şekliyle tevili de mümkündür.

Her ne kadar biz, zahire göre konuşmaktan kaçınıyor olsak da, mâdem ki konu açıldı, o halde bu husus ile ilgili Kitap ve Sünnet'te yer alan ifadeleri ortaya koyalım. Mücessime'nin ayak takımı Haşeviyye, bu ifadelerinin zahirî anlamlarını gönül rahatlığıyla benimsediklerini açıklamışlardır.

Tartışma konusu olan ayetlerden birisi de " اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / *Allah yer ve göklerin nurudur*"[54] ayetidir. Bazılarına göre ayetin anlamı, Allah'ın yerde ve göklerde bulunanların yol göstericisi (*hâdî*) olduğudur. Yoksa İslâm'a gerçekten bağlananların, yer ve göklerin nurunun ilahın kendisi olduğunu söylemeleri uygun görülemez. Söz konusu ayette, (benzetme yoluyla) örnek (*darb-ı mesel*) vermek amaçlanmıştır; dolayısıyla bu ayet mücmeldir. Nitekim ayetin devamında

53 Rahman, 55/27.
54 Nûr, 24/35.

yer alan " وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ / *Allah insanlara birçok misaller verir*"[55] cümlesi zikrettiğimiz bu hususu ifade eder.

Hakkında soru sorulanlardan biri de "يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ / *Allah'a karşı aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun!*"[56] ayetidir. Bu ayetin anlamı hususunda ahmak bir aceminin dışında kimsenin aklı karışmaz. Zira *cenb* lafzı, sözün akışı içinde *tefrit* kelimesiyle birlikte kullanıldığı için uzuv anlamında yorumlanamaz. Dolayısıyla bu lafız, ancak Allah'ın emrinin yönleri ve bunların kaynağı anlamında yorumlanabilir. Bazen *cenb* lafzıyla, şeref (*cenâb*) ve yücelik kastedilir; " فلان محترس برعاية فلان، لائذ إلى جنبه، عائذ بجنابه / *Falanca, filancanın gözetimi altında korumadadır, onun yanına sığınmış, kanadı altına girmiştir*" denilir. Bizim bu söylediğimiz, tevile başvurmak değildir; ayette *tefrit* ile birlikte kullanılan *cenb* kelimesinin uzuv anlamına yorumlanması bâtıldır.

Üzerinde soru sorulan bir diğer ayet ise, Allah'ın " يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ / *Bacağın (sâk) açılacağı/eteklerin tutuşacağı gün*"[57] sözüdür. Bu ayetle, kıyamet gününün korkunç ve çetin halleri ile suçlulara uygulanacak cezalar anlatılmaktadır. Savaşta durum ciddiye bindiğinde, göğüsler kinle dolduğunda, gözleri nefret bürüdüğünde, insanlar burunlarından solumaya ve meydanlar cesetlerle dolmaya başladığında " قامت الحرب على ساقها / *Savaş bacağı/ayakları üzerine dikildi*" denilir. Dolayısıyla akıl sahibi bir kişi, *sâk* lafzını uzuv/organ anlamına hamletmez.

Şu ayetler hakkında da tartışma söz konusudur: " وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا / *Rabbin ve melekler sâf sâf geldiler*"[58]; "هَلْ يَنْظُرُونَ إلا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ / *Onlar Allah'ın ve meleklerin bulutlardan oluşan gölgelikler içinde gelmesini mi bekliyorlar.*"[59] Bu ayetlerde yer alan *mecî'* (gelme) kelimesiyle kastedilen, bir yerden bir yere gelip gitme değildir. Allah bu gibi hallerden münezzehtir. Aslında " وَجَاءَ رَبُّكَ /

55 Nûr, 24/35.

56 Zümer, 39/56.

57 Kalem, 68/42.

58 Fecr, 89/22.

59 Bakara, 2/210.

Rabbin geldi" ifadesiyle, Rabbinin emri, suçluları suçsuzlardan ayıran adaletli hükmü geldi, anlamı kastedilmektedir.

Ta'zîm (ululamak/yüceltmek) maksadıyla, emrin sahibini ifade etmek yaygın bir kullanımdır. Meselâ, " إذا جاء الأمير بطل من سواه / *Hükümdar gelince onun dışındakiler yok oldular*" ifadesinde, hükümdarın gelişi değil, onun emir ve yasaklarının ulaşması kastedilir. Tevil ve tevil imkânının alanı geniş olunca ayeti, *hâdis*lere delâleti gerektirecek şekilde anlamanın bir manası yoktur.

Haşeviyye'ye karşı çıkarken, onların da tevilini uygun gördükleri ayetlere önem vermek gerekir. Hakkında tartışma bulunan konularda ayetleri tevil etmeye kalkışırlarsa, kendilerine aynı metotla mukabele edilir. Onlara itiraz sadedinde ileri sürülen ayetlerden birisi şudur: "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ / *Her nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir*"[60]. Bu ayeti zahirine göre anlamak isterlerse, Allah'ın arş üzerine istivâsını, O'nun orada bulunması olarak anlamadaki ısrarlarından vazgeçmek zorunda kalırlar. Böylece akıllı bir kimsenin kabul edemeyeceği çirkinlikleri benimsemeye mecbur olurlar. Onlar, " وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ / *Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir*"[61] ile "مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إلا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إلا هُوَ سَادِسُهُمْ / *Herhangi üç kişinin fısıldaşması halinde dördüncüsü O'dur; beş kişinin fısıldaşması halinde de altıncı O'dur*"[62] ayetini gizli şeylere vâkıf olmaya hamlettikleri takdirde tevile cevaz vermiş olurlar. Kur'an'ın zahirlerini tevil hususunda bu kadarı yeterlidir.

Bu hususta sarıldıkları hadisler ise *âhad* haberler olup kesin bilgi ifade etmezler. Bütün bunlardan vazgeçsek bile, tevil câizdir. Fakat biz onların *âhad* haberleriyle uğraşmayıp, sahih hadislerdeki tevile işaret edeceğiz. Meselâ *nüzûl hadisi* bunlardan biridir. Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Allah her Cuma gecesi dünya semasına iner ve '*Tövbe eden yok mu, tövbesini kabul edeyim; af dile-*

60 Hadîd, 57/4.
61 Hadîd, 57/4.
62 Mücâdele, 58/7.

yen yok mu, affedeyim; dua eden yok mu, duasını kabul edeyim' der."[63] Buradaki *nüzûlü*, yer değiştirmeye ve bir yeri terk edip başka bir yeri işgal etmeye hamletmenin imkânı yoktur. Çünkü bu durum, cisimlerin sıfatlarından, maddelerin özelliklerindendir. Böyle bir şeye cevaz vermek iki yönlü çelişkiyi doğurur. Bu çelişkilerden biri, ilâhın hâdisliğine hükmetmek, diğeri de cisimlerin hâdis oluşuna dair delili reddetmektir.

Burada *nüzûl* kelimesi Allah'a izafe edilerek kullanılmakta ise de, ondan, Allah'ın mukarrabûnun (Allah'a yakın olan büyük melekler) inişinin anlaşılması mümkündür ve akla aykırı değildir. Benzer bir kullanım, " إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ / *Allah'a ve Resûlüne karşı savaşmaya kalkışanların cezası...*"[64] ayetinde de vardır. Bu ayet, 'Allah dostlarına/yöneticilere (*evliyâullah*) karşı savaşanların cezası...' manasına gelir. Burada *evliyâ* kelimesinin (muzaf) hazfedilip, yerine *Allah* lafzının (muzafın ileyh) ikamesi söz konusudur.

İlgili hadisin tevilinde, *nüzûl* kelimesine, kulların taşkınlık ve isyanda ısrar etmelerine, geceleri Allah'ın ayetleri ve Ahiret üzerinde düşünmeyi ihmal etmelerine rağmen Allah'ın kullarına nimetlerini bolca bahşetmesi anlamını yükleme de vardır. *Nüzûl* kelimesi, insanlar hakkında tevazu maksadıyla da kullanılır ve baskıyı arttırma imkânı olduğu halde hükümdar, tebaasına yumuşaklıkla ve şefkatle muamele ederek kendi gücüne bir sınır koyduğunda, " نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا / *Hükümdar yüce makamından aşağı derecelere indi*" denir.

Yer değiştirmenin (*intikâl*) nüzulün şartlarından olmadığına dair delillerden bir tanesi, daha önce geçtiği üzere, Kelâm'ın intikalinin imkânsız oluşunu bilmekle birlikte, bu lafzın ona nispet edilerek kullanılmasıdır.

63 Bu hadis, farklı lafızlarla sahih kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta*, 1/385; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 264; II, s. 267; Müslim, *Sahîh*, "Kitâbu Salâti'l-Müsâfirîn", 169.

64 Mâide, 5/33.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadis hakkında da tartışma mevcuttur: "*Kıyamet Günü geldiğinde cennet ehli nimetlere gark olup cehennem ehli de ateşe atıldığında, cehennem 'daha yok mu?' diye sorar. Günahkâr (cebbâr) ayağını ateşin içine sokar ve cehennem ona 'Haydi! Haydi!' der.*"[65]

Bu hadisi, Muhammed b. İsmail (el-Buhârî), Sahih'inin Kitâbu't-tefsîr bölümünde rivayet etmiştir. Bunun geniş bir tevil imkânı vardır. Meselâ, *cebbâr* kelimesinin günahkâr/zalim bir kul olarak yorumlanması pekâlâ mümkündür. Böyle bir kimse, Allah indinde en küstah biridir. Cehenneme o kişiyi beklemesi ilham edilmiştir. Cehennem, kendisine gelenlerin sayısının artmasını sabırsızlıkla beklerken, o cebbâr kul, cehenneme adımını atar; adımını atınca da cehennem ona "Haydi! Haydi!" der.

Hadislerde yer aldığına göre, insanların iyileri ya da günahkârlarının ayakları, cehennemin kenarında sanki bir yağ kütlesi gibi dona kalır. Ayaklar cehenneme dokunduğunda o, cehennemlikleri yutar; zira o, cehennem ehlini, bir annenin çocuğunu tanımasından daha iyi tanır. Zikrettiğimiz üzere, *cebbâr* lafzına bu anlamı yüklemenin doğruluğuna *"Cehennem ehli kibirliler, zorbalar, küstahlar, burnu büyükler ve böbürlenenlerden oluşur"* hadisi[66] işaret eder.

Burada *kadem* (ayak) lafzının, Allah'ın ilminde ateşe girmeye müstahak olan bazı toplumlara hamledilmesi de mümkündür. Bu durumda, izafette (isim tamlamasında) (قدم الأمم veya أقدام الخلائق) yer alan 'kadem' kelimesi hükümdar manasına gelir.

[65] Bu hadisi kaynaklarda aynı lafızlarla tespit edemedik. Ancak farklı lafızlarla çeşitli hadis kaynaklarında geçmektedir. Buhârî, *Sahih*, Tefsîru'l-Kur'an, 333; Müslim, *Sahih*, Kitâbu'l-cennet, 37; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 7704.

[66] Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 169, 214; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mucemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefî, Musul 1983, VII, s. 129; Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakî, *Sünen*, Şu'abu'l-İmân, thk. Abdülalî Abdülhâmid Hâmid, Riyad 2003, Hadis no: 7820.

Haşeviyye'nin tutunduğu şeylerden biri de Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*Şüphesiz Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır*"[67] hadisidir. Bu, sahih hadis kaynaklarında yer almamıştır. Eğer sahih ise bu, Haşeviyye'nin bilmediği bir sebepten dolayı nakledilmiştir: Güzel yüzlü bir köleyi tokatlayan bir kişiyi Hz. Peygamber görmüş ve "*Şüphesiz Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır*" buyurarak o kişinin bu davranışını yasaklamıştır. Burada *kendi sureti* ifadesindeki *hû* zamiri, dövülmesi yasaklanan köleye gider. Bu zamirin Hz. Âdem'e gönderilmesi de mümkündür. Bu durumda hadisin manası şöyle olur: Allah, Hz. Âdem'i anasız-babasız, düzgün/pürüzsüz bir insan (*beşeran seviyyâ*) olarak yaratmıştır.

Bu hadisten maksat şudur: Âdem (a.s.) sonraki insanların tâbi olduğu yaratılış aşamalarından geçmemiştir; Allah onu, kendi suretinde yaratmıştır.

Zikrettiğimiz bu hususları kavrayan bir kimse, reddedilen haberlerle ilgili her meseleyi hemen tevil etmeye kalkışmaksızın, iyice tahkik edip araştırdıktan sonra tartışma konusu olan hususun tevilinde zorlanmaz.

Şu halde zâtî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılan vâcib sıfatlarla ilgili ilimlerin ispatında bu kadarı yeterlidir. Allah hakkında müstahil olan hususların izahı bu bölümün satır aralarında mevcuttur.

Bu iki rukün (Allah'ın zâtî ve manevî sıfatları) kesin olarak ortaya konduğunda, Allah hakkında câiz olan hususlarla ilgili başka söze hacet kalmayacak ve bu akaid kitabı da tamamlanmış olacaktır. Başarı Allah'tandır.

67 Buhârî, *Sahih*, Kitâbu'l-isti'zân, 1; Müslim, *Sahih*, Kitâbü'l-birr, 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 244.

[BÂB]

ALLAH HAKKINDA MÜMKÜN OLAN HUSUSLAR / RU'YETULLAHIN İMKÂNI



Bu konu, çeşitli bölümlere ve kısımlara ayrılmış olup son derece önemli esasları ihtiva eder. Ru'yetullahın imkânının ispatlanması ile bu konuya başlamayı uygun görüyoruz.

[Fasıl]
İdrakin İspatı

Ehl-i Hakk'ı muhaliflerin şüpheli görüşlerinden ayıran delillendirmelerle ilgili kısımları ortaya koyarak bu konuya başlamamız uygun olacaktır. Bunların en önemlilerinden biri, görünen âlemde idrakin ispatıdır.

Mutezile'nin çoğunluğu ve Ehl-i Hakk'a göre, nasıl ki görünen âlemde âlim, bilgisi sayesinde âlim ise, müdrik kişi de idraki sayesinde müdriktir. İbnü'l-Cübbâî ve taraftarlarına göre ise, ne görünen âlemde ne de görünmeyen âlemde idrak vardır. Onlar müdrikin, kendisinde herhangi bir noksanlık bulunmayan canlı/diri olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Arazların varlığına delâlet eden her şey, idraklerin varlığına da delâlet eder. Meselâ biz, ilmin varlığına onun hükmünün yenilenmesini delil gösterdik ki bu da âlimin âlim oluşudur. Sıfatların ispatına

götüren yolda daha önce uygulandığı üzere, bu delillendirmeyi *sebr ve taksîm* yöntemi çerçevesinde ortaya koyduk. Bu delilin bağlamı bizi müdrikin müdrik oluşunu bilmenin ispatına götürür. Nitekim görünen âlemde âlimin âlim oluşu yenilense de bu, görünmeyen âlem için bağlayıcı değildir. Müdrikin müdrik oluşunun yenilenmesi de böyledir.

Müdrikin müdrik oluşunu, onun diri/canlı ve her türlü kusurdan arınmış olması olarak yorumlayan kişinin bu görüşü, aynı şeyi ilimler, kudretler ve iradeler hususunda benimseyenlerin görüşünden farklı değildir. İdrakin varlığı, özel bir bünyenin mevcudiyeti şartına bağlandığında, aynı şeyi ilim için de düşünmek pekâlâ mümkündür. Ayrıntılara girmeden konunun özü şudur: İdrakleri reddetmek, arazların varlığını ispatlama yoluna bir takım engeller koyar.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere idrakin varlığı sabit olduğuna göre, idrakin özel bir yapıya/bünyeye ihtiyaç duymadığını bilmelisiniz. Çünkü bu, çeşitli yönlerden geçersizdir: Birincisi, tek bir idrak ancak tek bir cevherle kaim olur. Ayrıca idrak mahallini kuşatan cevherlerin o idrak mahalli üzerinde bir etkisi yoktur. Çünkü her cevher, bulunduğu yere özgüdür ve kendi arazlarıyla nitelenir. Dolayısıyla bir cevher (başka) bir cevhere etki etmez.

Cevherlerin özellikleri, kendileriyle kaim olan arazlardan kaynaklanır. Aynı şekilde bir cevherde bulunan bir arazın başka bir cevherde etkili olması söz konusu değildir.

Zikrettiğimiz üzere, idrak mahalli ile bir araya geldiği varsayılan cevherlerin o mahalle herhangi bir etkisinin bulunmadığı ve bunların varlıklarının yok hükmünde olduğu ortaya çıktığına göre, bütün bunlar bizi, bünye şartının ve özel bir niteliğe göre terkibin reddedilmesi sonucuna kesin olarak ulaştırır. Amaçlarımız açısından bu kesindir.

Özel bir bünyenin/yapının şart koşulmasını reddetmemizi gerektiren hususlardan biri de şartın hükmünün hem görünen hem de görünmeyen âlemde uygulanmasının gerekli oluşudur. Bu yüzden Mute-

zile "Görünen âlemde âlim olmak için canlı olmak şart koşuluyorsa, aynı şey görünmeyen âlemde de şart koşulmalıdır" der.

Bu şartla ilgili olarak söyleyeceğimiz şu husus onları susturur: Şayet görünen âlemde müdrikin müdrik oluşu bir bünyeye bağlı olsaydı, müdrik olarak nitelendirildiğinden dolayı Allah'ın da bir bünyeye sahip olması gerekirdi. Hâlbuki Allah, bâtıl görüş sahiplerinin söylediklerinden münezzehtir.

İdrakin var olduğu, bir bünyeye ihtiyaç duymadığı ve cevher-i ferd ile kaim oluşunun câiz olduğu ortaya çıktığına göre, şimdi bunların üzerine Mutezile'nin savunduğu görüşlerin geçersizliğini açıklama sadedinde bir ilkeyi bina edebiliriz. Mutezile şöyle demiştir: Bir ışık huzmesi/demeti, görenin gözünden çıkıp görülen nesneye ulaşıncaya kadar müdrikin görme idraki gerçekleşmez. Işık huzmesi/demeti görme duyusundan görülen nesneye doğrudan ulaşarak ona tam temas eder, cismin her tarafını kaplar ve bu süreç fasılasız olursa görme olayı gerçekleşir.

Görülen nesne ile gören arasında ışık huzmelerinin geçişini engelleyen yoğun bir engel bulunduğunda görme gerçekleşmez. Mesafe uzayınca ışık huzmelerinin hedeften sapması ve dağılması sebebiyle uzaktaki nesne görülmez. Şayet nesne, göze aşırı yakın olur ve bundan dolayı ışık huzmesinin gözden çıkması engellenirse görme yine gerçekleşmez. Bunun için onlara göre göz kapaklarının içi görülmez.

Onlar (ayna gibi) pürüzsüz/parlak bir cisme bakan kişinin kendisini burada görmesini buna göre değerlendirmiş ve "Işık huzmeleri (gözden) çıkar ve parlak bir cisimle karşılaşırsa, bu parlak cismin yüzeyi pürüzlü olmadığından, ışık huzmeleri orada tutunamaz ve göze geri döner. Bu durumda bakan kişi kendisini (parlak cisimde) görmüş olur. Işık huzmeleri şaşılık ve benzeri (göz hastalığı bulunan) gözlerden çıkarsa idrak edilen şey, ışığın doğru gitmemesinden ötürü, olduğu gibi görülmez" demişlerdir. Onların bu tür uzayıp giden hezeyanlarını anlatmak için bu kitap yetmez.

Bu hezeyanlarının tamamı, ışık huzmelerinin -ki bunlar parlak, latîf cisimlerdir- görme duyusundan yayıldığı ve gözün özel bir yapısı olmaksızın bunların yayılmasının düşünülemeyeceği iddiasına dayanır.

Daha önce sunduğumuz üzere müdrikin müdrik oluşu ile idrakin bir bünyeye muhtaç olduğu düşüncesini geçersiz kıldığımızda, bu, onların özel bir bünyenin varlığına bağladıkları şeyin geçersizliğini de şüphesiz içerir.

Ayrıca onlara göre, ışık huzmeleri, gözün içinde bulunan ve göz kapakları açılınca oradan yayılan cisimlerdir. Bu durumda onlara "Bu şuaların (gözden) çıkışını gerektiren şey nedir? Kendi mekânlarında niye sabit kalmasınlar? Bu ışık huzmelerinin alıkonulmasını ve yayılmasını gerektiren şey nedir?" soruları yöneltilir. Mutezile, göz içinde ışık huzmelerinin çıkışına yol açan eğilimler (*i'timâdât*)[68] bulunduğunu iddia ederse, bu görüş, sadece kendilerinin savunduğu ve destek görmedikleri *tevellüd* konusundaki bozuk ilkelerine dayanır. Ayrıca onlara göre bu aslî eğilimler, ağır cisimlerde olduğu gibi aşağı (*süflî*) yönlü; karıştırılan ateşin yalazında olduğu gibi yukarı (*ulvî*) yönlüdür. Diğer yönlerle ilgili eğilimler ise (aslî değildir, sonradan) elde edilir ve kazanılır. Bir yöne bakan kişinin bu eğilimi, ağır bir cismi sağa veya sola ittirmeye çalışırken olduğunun aksine sonradan kazanılmış değildir.

"Işık huzmeleri ancak göz bebeğinin ve göz kapaklarının hareketiyle gözden çıkıp yayılır" derlerse, bu imkânsızdır. Göz kapakları kesilmiş olsa da bir kimse, göz bebeği yerindeyse görür. Allah tarafından yaratılmış kabul edilse de ışık huzmelerinin gözden çıkıp yayılması için göz kapaklarının gereksiz olduğuna hükmedildiği takdirde, onların yaratılıştan var olmama imkânı da ileri sürülmelidir. Öyle ki canlı, müdrik ve duyuları kusursuz bir kişinin gözünü açması, (görmesine mâni) bütün engellerin ortadan kalkması, Allah'ın ışık huzmele-

68 Mutezile'ye göre *i'timâd*, cisimlerin hareketlerine kaynaklık ettiği varsayılan bir tür kuvvet, onların içinde saklı tabiî eğilimlerdir.

rinin yayılmasını dilememesi ve bu durumda o kişinin hiçbir şeyi görmemesi de mümkün olur. Hâlbuki bu, her toplum nezdinde en imkânsız şeylerdendir.

Altından kalkamayacakları itirazlarımızdan biri de şudur: Cevher, ışık huzmeleri kendisine ulaştığı için görülüyorsa, araz olan renginin görülmesi nasıl izah edilebilir? Hâlbuki ışık huzmelerinin arazlara temas etmesi mümkün olmadığı halde, renk görülmektedir.

Şayet onlar, "Ancak şuanın ulaştığı veya onunla birlikte var olan şey görülür" derlerse, onlara şöyle deriz: Bu söylediğiniz sizi, tatların ve kokuların görülmesinin mümkün olduğunu da kabul etmek zorunda bırakır. Çünkü bunların varlığı da ışınların kendilerine ulaştığı şeylere bağlıdır.

Ayrıca onlara şunları da söyleriz: Size göre, *cevher-i ferd* şuanın karşısında dursa da görülmez. Aslında şua ona doğru yönelmiş ve ulaşmıştır. Cevherlerin şuaya eklendiğini farzedersek, onlardan ancak ışığın temas ettiği kısım görülür. Bu da onun *cevher-i ferd* olarak düşünülmesi halinde söz konusudur. Bütün bunların hepsi, şuaların gözden yayılıp görülen nesnelere ulaştığı düşüncesinin geçersizliğine delâlet eder.

Bölümün başında sunduğumuz üzere, muhalifler şuaların gözden yayıldığı ve görülen nesnelerle bitiştiğine dair kendi inançları doğrultusunda, yakınlık ve uzaklık ile şuaların yükselmesini ve parlak cisimlerden yansımasını zikrederek delil getirseler, bu söylediklerinde onları rahatlatacak bir şey yoktur.

Onların benimsedikleri bütün bu şeylere cevap olarak kısaca şöyle diyebiliriz: Ru'yetin bazen var olduğunu bazen olmadığını, şuaların yayılması ve bitişmesi konusundaki kanaatinize göre mi iddia ediyorsunuz? Peki, şu görüşü ileri sürenleri neye dayanarak reddedersiniz? Sizin, yok veya var, dediğiniz şeylerin tamamı Allah'ın irade ettiği hükme göre âdetlerin devam etmesi ilkesine dayanır. Bu âdetlerin işleyişi, her ne kadar birbirlerini gerektirmeseler de, yeme-içme, doyma-(suya) kanma gibi hususların birbirini takip etmesi gibidir. Yaygın

olan âdet değişecek olsa, kişi çok uzağı görebileceği gibi çok yakını da görebilir.

Aynı şekilde, perdenin arkasını görmek de mümkündür. İnsanlardan böyle bir şey istenirse bu, herhangi bir sonuç doğurmayan, sırf akıl almaz bir istek olur. Sürüp giden âdetlerin gereği hususunda bize katılmış oldukları şeylerin tamamı, onlara verilecek en iyi cevaptır.

[Fasıl]
Duyular (İdrakler) Beştir

Duyular beştir: Birincisi, görme; ikincisi, işitme; üçüncüsü, koku alma; dördüncüsü, tatma; beşincisi, sıcaklık, soğukluk, yumuşaklık ve sertliğin algılanmasıyla ilgili olan dokunma duyusudur. Araştırmacıların (muhakkiklerin) ıstılahında '*hâsse* / حاسّة' tabiri, duyu organı anlamındadır ve algılama (idrak) bunlarla gerçekleşir. Meselâ, koklama, dokunma, tat alma gibi algılamalar bu türdendir.

İlim adamlarına (*muhassılîn*) göre, bu terimler, duyu organları ile algılanan cisimler arasındaki ilişkileri ifade eder. Bu cisimlerin arazları da yine bu organlar vasıtasıyla idrak edilir. Bu ilişkiler, sürüp giden âdet nevinden olsalar bile, idrak olmadığı gibi bunlar için şart da değillerdir. Bunun delili, "Bir şeyi kokladım ama kokusunu alamadım; bir şeyi tattım ama tadını alamadım; bir şeye dokundum ama sıcaklığını hissedemedim" şeklinde konuşmandır. Böylece bu tür kullanımlarda idraklerin (duyuların) kendilerinin kastedilmediği ortaya çıkar.

İmamlarımız, canlının kendi nefsinde bulduğu elemleri, lezzetleri ve hayata bağlı diğer özellikleri de idrakler nevinden kabul etmişlerdir. Bu özelliklerin bulunmasıyla bizzat ilmin gerçekleştiğini söyleme imkânı yoktur. Zira insan bazen başkasının hissettiği acıyı bilmek zorunda kalıp, onu kendine ait bir acıymış gibi hissedebilir. Kendi ızdırabı ile başkasının ızdırabının farklı olduğunu akılla ayırt edebilir.

[Fasıl]
Var Olan Her Şey Görülebilir

Ehl-i Hakk var olan her şeyin görülebileceği hususunda ittifak etmiştir. Onların muhakkik olanları ise bütün idraklerin (duyuların) olağan çerçevede duyu alanına giren varlıklara taalluk etmesini mümkün görmüşlerdir. Dolayısıyla duyu alanına giren bütün varlıklara duyuların taalluku mümkündür. Bir şeyi idrak edilebilir kılan, onun varlığıdır. Bu, daha sonra delilleriyle açıklayacağımız üzere, bütün duyular hakkında geçerlidir.

Bu tartışma, gerçeği arayan bir kişinin kavramaktan müstağnî kalamayacağı uzantılara sahiptir. Meselâ "Bir kimse kendi kendisini idrak edebilir mi?" diye sorulursa bize göre bunun kabul edilebilir cevabı şudur: Bir kişinin kendisini idrak etmesi mümkündür. Şayet idrak etmiyorsa, bu ancak idrake mânî olan bir engelden kaynaklanır. Dolayısıyla bu engel onu idrakten ve kendisini idrak edebileceği düşüncesinden alıkoyar. Başka birini idrak etmenin, yine bir başkasını idrak etmekle ve bunun önündeki engellerle irtibatlandırılması mümkün müdür? Bu, burada geniş bir şekilde ele alınamayacak kadar ince bir meseledir.

[Fasıl]
İdrake Mani Olan Şeyler

Şayet bir kişi, idraki mümkün olan şeyleri idrak edemiyorsa, bu ancak idraki mümkün olan şeyin idrakine zıt ve mâni bir engelin varlığından kaynaklanır. Engellerin sayısı, varsayılan duyuların sayısıncadır; bunlar da sınırlıdır. Zira idrak edilebilir şeylerin sayısı da sınırlıdır.

Mutezile, bizim idraklerin zıddı olarak kabul ettiğimiz engelleri reddetmiş; aşırı yakınlık veya uzaklık, ışık huzmelerinin doğru bir şekilde yayılmaması ve görülmek istenen nesneye ulaşmaması gibi hususları ise engel olarak kabul etmiştir. Onların ilkelerine göre şeffaf olmayan yoğun perde/örtü de bu tür engellerdendir. Onlar körlüğü de

duyu organının yapısının bozulmasına bağlamışlardır. Hâlbuki bu mümkün olsaydı, o takdirde arazların ispatına delâlet eden her şey, körlüğe delâlet eder ve idrake mâni olan her şey de bir sıfat olurdu.

Kim delillerin kaynaklarını kavrarsa; onun, ileri sürdüğümüz delili genelleştirmesi kolay olur. İspat etmek istediğimiz araza dair delilin yöntemini sınamak isteyen kişi, arazların ispatı hususunda yazmış olduklarımızı kelime kelime tekrar gözden geçirsin. Biz bu öncülleri yeniden sunmayı gerekli görmüyoruz.

[Fasıl]
Ru'yetullah

Ehl-i Hakk'a göre Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu zikretmiş ve muhaliflerin karşı görüşlerini nakletmiştik. Mutezile'nin çoğunluğu ise Allah'ın, kendi zâtını görmeyeceği konusunda icmâ etmiştir. Onların inancına göre, Allah'ın duyularla veya onlar olmaksızın görmesi imkânsızdır. Mutezile'den küçük bir grup ise Allah'ın zâtını göreceğini, fakat hâdis varlıkların -bir şeyi görmeleri sadece duyularla ve ışığın ulaşmasıyla ancak mümkün olduğu için- Allah'ı görmelerinin engellendiğini kabul ederler. Ka'bî ve arkadaşları ise Allah'ın görülemeyeceğini; O'nun kendi zâtını da başkasını da göremeyeceğini söylemişlerdir. Bu, aynı zamanda Neccâr'ın da görüşüdür.

Aklın ilkeleriyle ru'yetin mümkün oluşunu ispat hususunda dayandığımız delil şudur: Biz görülen âlemde cevherler, renkler gibi çeşitli şeyler algılarız. Bu çeşitli şeylerin ortak noktası, varlıklarının gerçekliğidir. Onların farklılıkları ancak kendi durumları ve zâtî niteliklerine dayanır. Ru'yet ise hallere bağlı değildir. Görülen ve diğerinden ayırt edilen her şey idrak açısından gerçekte zâttır. Haller ise zât değildir. Aklî zorunluluk olarak idrakin ancak varlığa taalluk ettiği kesinleştiği, varlığın gerçekliği değişmediği ve varlık da görüldüğüne göre, var olan her şeyin görülme imkânı zorunlu olarak kabul edilmelidir. Benzer şekilde herhangi bir cevher görüldüğü zaman diğer cevherlerin görülmesi de mümkün kabul edilmelidir. Bu, anlatmak istediğimiz şeyin ispatı hususunda kesin bir delildir.

"Ru'yet sadece mevcûda taalluk etseydi, müdrik idrak edilenlerin farklılığını anlayamazdı" denilebilir. Bu itirazı Behşemiyye[69] ortaya atmıştır. Çünkü onların ilkelerine göre idrak, mevcûda değil, idrak edilen şeyin en özel niteliğine taalluk eder.

Onların söyledikleri şey son derece çelişkilidir. Zira İbn Cübbâî hâlin zât olarak tahayyül edilmesinden sakındığı için onu, hayal edildiği üzere bilinir olarak nitelemekten kaçınmış ve hâlin zât ve varlığından ayrı bir şekilde idrak edildiğini ileri sürmüştür. Akıllı bir kişi, ilmin taallukunun idrakin taallukundan daha kapsamlı olduğunu kesin olarak bildiği halde, bilinmeyen bir şeyin idrak edilmesini nasıl mümkün görebilir? Çünkü ilim hem varlığa hem yokluğa; idrak ise sadece varlıkla nitelenen zâta taalluk eder.

"Varlığın idrak edilmesi esnasında halin bilinmesinin durumu nedir?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririz: Varlığın idrak edilmesi esnasında hallerin bilinmesi konusundaki görüşümüz, onların hallerin idrak edilmesi esnasında varlığın bilinmesi hakkındaki görüşleri gibidir. Ayrıca akla göre iki manânın bir arada var olması ihtimal dışı değildir. Bu, elemlerle birlikte bilinmelerinin veya arazla birlikte mahallinin (aynı anda) var olması gibidir.

Ru'yetin mümkün olmadığını söyleyenlere gelince, onların dayandıkları delillerden biri şudur: Şayet Allah görülecek olsaydı biz hâli hazırda da O'nu görürdük. Çünkü O'nun görülmesini engelleyecek aşırı yakınlık ve uzaklık, engelleyici perdeler gibi mâniler yoktur. Öyleyse, Allah'ı (şu an için) görmüyor olmamız, görülmesi muhal olduğu için O'nu asla göremeyeceğimizin delilidir.

Onlara şöyle deriz: Bu engelleri söylediklerinizle sınırlayıp artabileceklerini niçin reddettiniz? Bu soruya cevap verebilmek için ancak "Biz engelleri saydık ve anlattıklarımız dışında bir şey bulamadık" diyebilirler. O zaman onlara şöyle karşılık verilir: Engelleri tespit edememiş olmanız kesin bir bilgi ifade etmez. Zira yanılabilirsiniz; hata-

69 Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini benimseyenlere verilen isimdir. Geniş bilgi için bkz. Avni İlhan, "Ebû Hâşim" *DİA*, X, 146-147.

dan korunmuş (masum) olmadığınız gibi varlıkları ve hakikatlerini eksiksiz olarak bilemezsiniz. Bu durumda onların tereddüt etmek ve afallamak dışında bir seçenekleri yoktur.

Ayrıca onlara şunu söyleriz: "Biz onu, ancak algılanmasına mâni olan ve duyu organında bulunan bir engel sebebiyle görmeyiz" diye iddia eden bir kişiyi ne ile reddedersiniz? Eğer "Bu görüş, onu benimseyen kişiyi, bu idrak kendisinde yaratılmadığı için, görmediği halde önünde bir takım şekiller, silüetler, yüksek tepeler ve yalçın dağların mevcudiyetini mümkün saymaya götürür. Bunu benimsemek cehalettir ve aklın gereğinden uzaklaşmadır" derlerse, şöyle cevap veririz: Söyledikleriniz beyhûde bir abartmaya dayanmaktadır. Dolayısıyla bizim aleyhimize olduğunu sandığınız husus, Allah'ın gücü dâhilinde olan bir şeyi, beklenen en kısa sürede ve en uygun şekilde yaratmaya muktedir oluşuna inandığı halde gözlerini kapatan kişinin örneğinde olduğu gibi, derhal kendi aleyhinize döner. Nitekim bu kişi, gözü kapalı veya başı öne eğik iken, Allah'ın yaratmasıyla önünde bir takım tepelerin ve yüce dağların (âniden) ortaya çıkmayacağından nasıl emin olabilir? Böyle bir durumu mümkün gören kimse, aslında olmayacağını bildiği şeyi bilmezden gelmektedir.

Aynı şekilde Müslümanlar, Allah'ın insanı, zigot ve benzeri aşamalardan geçirmeksizin de mükemmel bir surette yaratmaya kâdir olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Kim mükemmel surette bir insan görür ve onun Allah'ın kudreti dâhilinde cari olan bir doğumla dünyaya geldiğinden şüphe ederse cehalete gömülmüş olur.

Vadiler dolusu taze kanın akması, dağların saf altına dönüşmesi haddi zâtında mümkün şeylerdendir. Fakat akıllı bir kişi, kendi zamanında ve içinde yaşadığı çağda bunu mümkün görürse, onun vesveseye kapıldığına ve hezeyanlar gördüğüne hükmedilir. Aynı şekilde, görmediğimiz şeyin bizzat önümüzde olmadığı da kesindir.

Bu, -(Allah) sizi bidatlerden muhafaza buyursun- aklî gerekçeler olmaksızın, âdetlerin varlığına ve devamlılığı sonucuna ulaştırır. Aksi takdirde peygamberlerin yanında bulunanlar melekleri göremediği

halde, onları görmek nasıl sadece peygamberlere has kılınmış olur? Zira o dönem, âdetlerin bozulduğu ve olayların normal gidişatının dışına çıkan mucizelerin meydana geldiği bir dönemdi.

Dikkatli bir şekilde incelendiğinde onların bazı şüphelerinin kuru bir iddiadan başka bir şey olmadığı görülür. Meselâ "Gören kimsenin (*râî*) görülen nesnenin (*mer'î*) karşısında veya bu konumda bir yerde bulunması gerekir" demeleri böyledir. Burada bu örnekle ilgili olarak onlara "Bu iddia ettiğiniz şeyi, zarurete binaen mi yoksa akıl yürüterek mi biliyorsunuz?" şeklinde bir soru sorulabilir. Bunu zarurete binaen bildiklerini iddia eder ve hasımlarını da bunu reddetmekle suçlarlarsa, onlarla mücadele etmenin lüzumu kalmaz; iftira ve inatçılıkları ortaya çıkmış olur. İddia ettikleri şeyin, kendilerini Mücessime'nin anlayışına (insanbiçimci görüşlere) götürdüğü hatırlatılır.

Şayet onlardan birisi, "Âleme ne bitişik ne de ondan ayrı bir varlığın mevcudiyetinin imkânsızlığını zarurî olarak biliriz" derse, bu iddianın defedilmesi, ancak kendisiyle ru'yeti reddedenlerin şüphesini ortadan kaldırdığımız cevabın verilmesiyle mümkündür. Ayrıca Allah, mahlûkatını bir cihete bağlı olmaksızın gördüğüne göre, O'nun bir cihete bağlı olmaksızın görülmesi de mümkündür.

Bu ilme yeni başlayan bir kişinin, ru'yetin imkânını reddetmek için sarılmış oldukları her hususta, onlarla bilgi konusunu ve Allah'ın da malum oluşunu dikkate alarak mücadele etmesi gerekir.

[Fasıl]
Ru'yetullah Cennette Gerçekleşecektir

Allah'ın görülebileceği aklen sabittir. Bu bölüm, Allah'ın doğru ve gerçek bir vaadi olarak, ru'yetin cennette olacağı hususunu içerir.

Bu ilahî vaadin delili Kur'an'ın, " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ / *Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parlayarak Rabbine bakar*"[70] ayetidir.

[70] Kıyâme, 75/22-23.

Lügatte *nazar* (نظر) kelimesinin farklı anlamları vardır; bu kelime manalarının farklılığına göre çeşitli harf-i cerlerle kullanılır. Eğer *yakınlaşma* ve *bekleme* kastedilirse harf-i cersiz kullanılır. Allah, münafıklar ve onların mümin muhataplarının durumlarından haber verirken, onların aralarını tefrik ederek şöyle buyurmuştur: "... انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ..."[71] Bu, " انتظرونا / Bize bakın ya da bekleyin" demektir. Eğer *nazar* ile fikir/düşünme kastedilirse, kendisine "فِي" harf-i ceri bitişir ve bir iş üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde " نظرتُ فِي الأمر " denir. Merhamet etme, acıma (*terahhum*) kastedildiğinde " ل " harf-i ceri ile kullanılır ve " نظرت لفلان / *falancaya acıdım*" denilir. *Ru'yet* yani görmek/bakmak amaçlandığında ise " الى " harf-i ceri ile kullanılır.

Delil olarak başvurduğumuz ayetlerde " الى " harf-i ceri ile birlikte kullanılan *nazar* kelimesi, sevinçle bakan yüzlerden haber vermektedir. Dolayısıyla burada *nazar* kelimesi, *ru'yet* anlamında kabul edilmelidir. Onlar bize Allah'ın, "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ"[72] ayetini delil getirerek karşı çıkarlarsa, biz de şöyle cevap veririz: Bu ayet hakkında anlayış farkları vardır. Bunlardan biri ayetin zahirine göre "Allah idrak edilemez, fakat görülebilir" şeklindedir. Bu görüşü benimseyenler, ihatayı bildirmesi ve kavuşmayı içermesi sebebiyle idrak lafzını (Allah hakkında) kullanmaktan kaçınmışlardır. Zira ancak sınırları olana kavuşulur. Allah ise sınırlarla tahdit edilmekten yücedir. İşte bu görüş sahipleri, *ihata* kelimesini ilim anlamında kullanmaktan kaçınmazlar ve şöyle derler: Allah gerçekte bilinir ancak ihata edilemez; görülür ancak idrak edilemez. Ayrıca, ayette idrakin mümkün oluşunun nefyi söz konusu değildir. Bu ihtilaf aklın kavrama imkânlarıyla ilgili bir konudur.

Yine bu ayet, belli bir vakit ile kayıtlı değil, mutlaktır ve bütün zamanlara şâmildir. Delil olarak başvurduğumuz bu ayet, belli vakitlerde ru'yetin ispatını açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, tevile başvurulurken mutlakın mukayyede hamledilmesi yoluna gidilir. Böylece, (Allah'ı) idrakin nefyedilmesi dünya hayatına hamledilir.

[71] Hadîd, 57/13: "Bize doğru bakın/bizi bekleyin sizin nurunuzdan yararlanalım."

[72] En'âm, 6/103: "Gözler onu algılayamaz, fakat o, gözleri idrak eder."

Eğer bize, Allah'ın Hz. Musâ'ya verdiği " لَن تَرَانِي / *Beni asla göremeyeceksin*"[73] şeklindeki cevapla itiraz ederlerse, bu ayet, ru'yetin mümkün oluşunun ispatı hakkındaki delillerin en güçlüsüdür. Şüphesiz Allah'ın, risaleti için seçtiği, nübüvveti için belirleyip müjdelediği, cömertliği ile ayrıcalıklı kıldığı ve konuşmakla kendisini şereflendirdiği bir kulun, Mutezile'nin pespayelerinin bile idrak ettiği Rabbinin hükmünü bilmemesi imkânsızdır.

Ru'yeti inkâr edenler, onun mümkün olduğunu savunanları, ya tekfir edilmeyi ya da sapıklığa nispet edilmeyi gerektiren bir anlayışı benimsemekle itham ederler. Peygamberler ise bu gibi şeylerden uzaktır. Muhaliflerimiz bile peygamberlerin her türlü hatadan masum olmaları gerektiğini söylerken, böyle bir şey nasıl mümkün görülebilir?!

Onlardan biri, "Hz. Musâ, zarurî bir ilimle Allah'ı görmek istemiş ve bunu ru'yet fiiliyle ifade etmiştir" derse, ona şu cevap verilir: "الى" harf-i ceri ile kullanılan " نظر " *nazar* fiili " رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ / *Rabbim bana kendini göster ki sana bakayım*"[74] ile ilgilidir ki bu, görme konusunda açık bir delildir.

Cevap, hitaba göre olur; öyleyse Mutezile'ye ne oluyor da, " لَن تَرَانِي" ifadesinden görmenin mümkün olmadığına dair bir hüküm çıkarıyorlar ve ayetin başındaki görme talebini ru'yetten başka bir manaya hamlediyorlar? Onlardan biri, "Hz. Musâ, kavminin mazeretlerini ortadan kaldırmak için Allah'ın kendisine görünmesini talep etmişti, zira onlar (Yahudiler) Hz. Musâ'dan Allah'ı kendilerine açıkça göstermesini istemişlerdi" derse, şöyle karşılık verilir: Bu, ayetin zahirine aykırıdır, zira Hz. Musâ " رَبِّ أَرِنِي / *Bana kendini göster*" diyerek ru'yet talebini kendisiyle ilgili olarak görmüştür.

Kelîmullah olan Hz. Musâ'nın, Allah'ın hükmünde imkânsız olduğunu bildiği bir şeyi, O'ndan kavmi için istemesi nasıl düşünülebilir? Nitekim Hz. Musâ'nın kavmi denizi geçince, Musa'dan kendilerine

73 A'raf, 7/143.
74 A'raf, 7/143.

bir ilah yapmasını istediklerinde o, " إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ / *Siz ne cahil bir topluluksunuz!*"[75] diyerek onları reddetmiştir.

Mutezile'den küçük bir gruba göre, Hz. Musâ, Allah'ın görülebileceğine sehven inanıyordu. Allah ona, bunun mümkün olmayacağını bildirmiştir. Hâlbuki Hz. Musâ hakkında böyle düşünmek çok yanlıştır. Ağızlarından çıkanlar, patavatsızca söylenmiş ifadelerdir ve bu açıkça, peygamberleri aşağılamadır. Böyle bir şey mümkün olsaydı, bir peygamberin yanlışlıkla Rabbinin bir cisimden ibaret olduğuna inanması, sonra da Allah'ın ona kendisini tanıtması ve ona doğru yolu ilham etmesi mümkün olurdu (ki bu düşünülemez).

Hz. Musâ'nın talebinin, (Allah'ı) görmenin mümkün olduğuna delâlet ettiği; sonra bunun da Rabbini hemen görme arzusu şeklinde olduğu anlaşıldığına göre, peygamberin gayb ilmini bilmemesi nübüvvet hususunda bir eleştiri konusu yapılamaz. Hz. Musâ, inandığı şeyin (Rabbini görmenin) bu dünyada mümkün olduğunu zannediyordu. Allah ona gayb ilminin gizli olduğunu bildirmiştir. Onun bu talebi de Rabbini hemen görme şeklindeydi, dolayısıyla bu konudaki talebin reddinin bu dünyayla ilgili olduğu ortaya çıkmıştır.

[Fasıl]
Ru'yet ile Koklama, Dokunma ve Tatma Arasındaki Fark

Bir kimse "Siz daha önce, duyu organlarının tüm varlıkları idrak edebileceğini söylemiştiniz. Bu, beş duyunun Allah'ın zatı ve sıfatlarına da taalluk edebileceği gibi bir sonucu kabul etmenizi gerektirir. Yine bu, Allah'ın koklanan, dokunulan ve tadılan oluşuna hükmetme gibi bir sonuca götürür" derse, biz de şöyle deriz: Biz dokunmanın, tatmanın ve koklamanın idrak olmadığını, temastan (اتصالات) ibaret olduğunu söylemiştik. İdraklere gelince -temasın imkânsızlığına hükmedilse bile- bunların her mevcuda taalluk etmeleri mümkündür. Varlıkların görülmesinin imkânına delâlet eden her şey, idraklerin tamamı hakkında da geçerli olur.

75 A'râf, 7/138.

"Vâcib sıfatlar meselesinde Allah'ın semî' ve basîr olduğunu söylemiş ve ilmin de işitme (*sem'*) ve görme (*basar*) ile olduğunu kabul etmiştiniz. O halde Allah hakkında diğer algılamaları da kabul ediyor musunuz?" diye sorulursa şöyle karşılık veririz: Bize göre doğru olan, onları da kabul etmektir. İlmin işitme ve görme ile olduğunu kabul etmeye delâlet eden her şey, diğer algılamaların tamamına da delâlet eder.

Bu bölüm Allah hakkında câiz olan hükümleri ihtiva eder. Bunlardan biri, onun mahlûkatı yaratması ve ilk defa meydana getirmesinin zikredilmesidir. Amellerin yaratılması ve buna bağlı olarak kulların kudretiyle alakalı hükümler de bu konuya dâhildir.

[BÂB]

FİİLLERİN YARATILMASI



Ümmetin selefi, çeşitli bid'atler ile dayanaksız görüşlerin (*hevâ*) ve fikir çatışmalarının ortaya çıkmasından önce, Allah'ın benzersiz yaratan (*mübdi'*) olduğu, O'ndan başka bir yaratıcının olmadığı ve yoktan var edenin (*muhteri'*) ancak Allah olduğu hususunda ittifak etmiştir. İşte bu, Ehl-i Hakk'ın görüşüdür. Hâdis varlıkların tamamı Allah'ın kudretiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla kulların kudretinin taalluk ettiği şey ile sadece Allah'ın muktedir olduğu şey arasında gerçekte bir fark yoktur. Bu ilkenin içeriğinden şu çıkar: Her makdûrun bir kâdiri vardır; Allah o kâdirin de kâdiri, ilk yaratıcısı ve yapıcısıdır.

Mutezile'nin tamamı ve hevâ ehlinden onlara uyanlar, kulların kendi fiillerini meydana getirdikleri (*icad*) ve kendi kudretleriyle fiillerinin ilk yaratıcısı (*muhteri'*) oldukları hususunda ittifak etmişlerdir. Yine kulların Allah'ın makdûruna güç yetirmekle nitelendirilemeyeceği gibi Allah'ın da kulların makdûrunda olan şeylere güç yetiremeyeceği hususunda -ki Allah onların sözlerinden münezzehtir- görüş birliği içerisindedirler.

Onların ilkleri, selefin Allah'tan başka yaratıcı olmadığı hususunda gerçekleşen icmâsına yakın bir çağda yaşamalarından dolayı, kulu *hâlik* olarak isimlendirmekten kaçınıyorlardı. Ancak daha sonrakiler, hadlerini aştılar ve kulu hakiki anlamda *hâlik* olarak isimlendirdiler. Sonradan gelenlerinin bazıları din ile bağlarını kopartan bir takım

görüşler uydurdular ve şöyle dediler: Kul yaratıcıdır, Allah ise -ki O, bâtıla sapanların söylediklerinden yücedir- gerçek anlamda yaratıcı olarak isimlendirilemez. Allah sizi bu tür bid'atlerden ve dalâlette daim olmaktan korusun.

İmdi, üç çeşit tartışma ile muhaliflere karşı çıkacağız. Birincisinde kulu yaratıcı olarak değerlendirmekten uzak tutan kesin aklî delillere sarılacağız. İkincisinde Mutezile'yi susturacak olan ve yine akla dayanan hususları zikredeceğiz. Buradaki hedefimiz onların görüşlerinin çelişkili olduğunu açıklamaktır. Üçüncüsünde Ehl-i Hakk'ın benimsediği yolun doğruluğuna delâlet eden naklî delilleri zikredeceğiz.

[Fasıl]
Kul Yaratıcı (*Muhteri'*) Değildir

Birinci tartışmada amaca ancak iki yolla ulaşılır. İlk olarak hasımlarımıza şunları söyleriz: Siz, bir makdûrun iki kâdire isnad edilmesinin imkânsızlığından yola çıkarak, kulların makdûrlarının Allah'ın makdûru olmadığını iddia ettiniz. O halde size "Allah kuluna kudret vermeden ve onu yaratmadan önce yaratacağını ve kudret vereceğini bildiği bir şeye kâdir olmakla nitelenmiş miydi yoksa böyle değil miydi?" diye sorarız. Şayet onlar, kulun güç yetireceği şeye Allah'ın güç yetirmekle nitelenemeyeceğini iddia ederlerse, bunun geçersiz olduğu apaçıktır. Çünkü kulun güç yetireceği şey, Allah'ın makdûrunun aynısıdır. Zira bu, yukarıda varsaydığımız soru çerçevesinde, kulun kudretinin taalluk ettiği mümkün, câiz şeylerdendir.

Allah'ın kudretinin, kulun makdûruna taalluku mümkün olmasa da -ki muhaliflerimize göre, iki kâdirin (aynı anda) bir makdûra ortak olması muhaldir- kulun güç yetireceği şeyin, kul ona güç yetirmeden önce, Allah'ın makdûru olmasının muhal olduğu söylenemez. Çünkü ona henüz hâdis kudret (kulun kudreti) taalluk etmemiştir. O halde, kul, güç yetirmeden önce (daha sonra) güç yetireceği şeyin Allah'ın makdûru olması gerekir. Dolayısıyla, Allah kula bu gücü verince, Allah'ın makdûrunda olan şeyin bu özelliğini kaybetmesi (O'nun makdûrundan çıkması) muhal olur.

Muhaliflerin inancına göre, kulun makdûra yönelik kudretinin taallukunun yenilenmesi dolayısıyla, bir fiilin Allah'ın makdûru olarak devam etmesi bir çelişki oluştursa bile; onun kulun makdûru olmaktan çıkıp Allah'ın makdûru olarak kalması, kulun makdûru olarak yenilendiği için, Allah'ın makdûrundan çıktığı şeklindeki varsayımdan daha uygun bir düşüncedir.

O halde kulun makdûrunun da Allah'ın makdûruna dâhil olmasının gerekliliği kesinleşmiştir. Dolayısıyla her şey, O'nun makdûrudur. Çünkü Allah onların muhdisi ve yaratıcısıdır ve kulun, Allah'ın makdûru olan bir şeyi tek başına yaratması muhaldir.

İmamlarımızın benimsediği hususlardan biri de şudur: Mükemmel (*muhkem*) fiiller onları yapanın bilgisine delâlet eder. Hâlbuki kuldan şaşkınlık anında da fiiller sâdır olur. Yine de bu fiiller belli bir nizam, düzen içerisinde tam ve mükemmel olarak ortaya çıkmaktadır. Kul, kendisinden sâdır olan bu fiilleri tam olarak bilmez. Dolayısıyla sâdır olan bu fiillerin, kendilerini meydana getirenin ilmine delâlet etmesi gerekir. Fiilleri yaratanın ve hakikatlerini bilenin Allah olduğu düşüncesini benimseyen Ehl-i Hakk'ın görüşü bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Yukarıda ortaya koyduğumuz delillendirmede belirttiğimiz üzere kulun, haklarında herhangi bir bilgiye sahip olmadığı halde kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü benimseyen bir kimse, sağlam ve mükemmel iş yapmayı bunları yapana delâlet etmekten çıkarmış olur. Bu da aklî delâlete aykırıdır.

Hakkında fâili bilgi sahibi olmadığı halde muhkem bir fiilin meydana gelmesi mümkün olsaydı, fiilin kudret sahibine delâlet etmesinin geçersizliği de mümkün olurdu. Bu da fiilin fâiline delâletinin bâtıl olduğunu söylemeye götürür.

Kesb konusunda söylediklerimizi, aleyhimize kullanarak "Müktesibin kesbettiği şeyi biliyor olması gerekir. Ancak o, gafil ve unutkan olsa bile, kendisinden az sayıda fiilin sâdır olması da mümkündür" derlerse, şöyle karşılık veririz: Bize göre müktesibin kesbettiği

şeyi bilmesi, aklen gerekli değildir. Ayrıca, kâsibten (gafletle ve bilmeden) bazı fiillerin sâdır olması mümkündür, zira haklarında bilgi sahibi olmak, fiillerin çoğunda gerekseydi azında da gerekirdi.

"Ortaya koyduğunuz ilkelere göre, haklarında bilgi sahibi olmadığı halde kuldan birçok fiilin sâdır olması mümkündür" derlerse şöyle deriz: Biz bunu aklın gereği olarak mümkün görürüz. Ancak olağan çerçevede, bunun vukuu imkânsızdır. Olağanüstü bir durum söz konusu olursa, bizden talep ettiğiniz husus aklın mümkün gördüğü çerçevede imkânsız olmaz.

"Allah'ın âlim oluşunu bilmenin ispatı hakkındaki tartışma esnasında, bunun ancak zorunlu olarak bilineceğini, nazar ve akıl yürütme yoluyla bu bilgiye ulaşılamayacağını zikretmiştiniz. Bu, sizin de kabul ettiğiniz bir görüştür. Hâlbuki bu, muhkem fiilin failinin bu fiili bildiğine delâlet ettiğini söylediğinizden dolayı, şu anda dayandığınız ilkeyle çelişir" derlerse biz de şöyle deriz: Bu, sizin ortaya koyduğunuz bir aldatmacadır. Daha önce sunduğumuz şey ile şimdiki delillendirmemiz arasında bir çelişki yoktur. Biz, muhkem bir fiilin, ancak bilen kişiden sâdır olduğunu zorunlu olarak bildiğimizi söylesek de sözün hakikati şuna dayanır: Muhkem fiil, bu konuda düşünmeye ihtiyaç duyulmaksızın, failinin onu bildiğine bir delildir. (Burada) deliller; delil oluşu, ancak nazar yoluyla bilinenler ve zorunlu olarak bilinenler olmak üzere ikiye ayrılır. Şu anda ele aldığımız deliller ikinci kısma dâhildir. Bir şeyin medlûlüne delil teşkil etmesi, ancak delili bilmenin medlûlünü de bilmeyi gerektirmesi açısından bir anlam ifade eder. İşte, muhkem fiilin, onu yapanın (*muhkim*) ilmine delâlet etme yolu budur. Bu, (daha önce bahsettiğimiz) üç tartışma konusundan birincisidir.

İkinciye gelince, bu, onları susturmak için bir karşı koyuştur. Bu da kendilerinden kaçış olmayan kesin deliller içerir. Bu delillerin en güçlülerinden birisi şudur: Onların ilkelerine göre, hâdis olan kudret, vücûd dışındaki sıfatlara değil, bizzat vücûda taalluk eder. Ayrıca her hâdis için vücûdun hakikati değişmez. Farklılık arzeden nesnelerin

farklılıkları, vücûd üzerine ilave olan hallerine yönelik olup, bunun kudrete bir etkisi yoktur. Bu grubun ilkelerinden biri de, bir şeye taalluk eden kudretin, onun benzerlerine ve zıtlarına da taalluk ediyor olmasıdır. Varlıklar, kudretin taalluk ettiği şeyin hakikatinde ortaktır. Dolayısıyla, hâdis kudretin tatlar, renkler ve cevherler gibi sonradan olan şeylerin tamamına taalluk etmesi gerekir. Böylece onlara göre, benzerlerinin tamamına olduğu gibi, kudretin harekete de taalluk etmesi gerekir. Onların bundan kaçışı yoktur.

"*İhtira*' konusunda bizi ilzam ettiğiniz şey, kudretin kesb olarak taalluku konusunda sizin aleyhinize döner. Kudret bir çeşit araza taalluk ettiğinde, sizin bizi 'Hâdislerin hepsine kudretin taallukunun mümkün olduğu' şeklinde yükümlü tuttuğunuz şey, size de gerekir. Kendi aleyhinize olan şey sizi bağlamıyorsa bizi de bağlamaz" derlerse, biz de şöyle karşılık veririz: Bize göre hâdis kudret sırf vücûd sıfatıyla ilgili değildir. Aksine zât ve onun halleriyle ilgilidir. Zâtlar, halleri itibariyle farklılardır. O halde bizim kudretin bir şeye taalluk etmesi hükmümüzden, onun (kudretin) o şeyden başkasına taalluk etmesinin imkânına hükmetmemiz gerekmez. Bu tartışma, "Kudret ancak vücûda taalluk eder, ayrıca vücûd gerçekte farklılık arzetmez" demelerinden dolayı Mutezile için büyük bir sıkıntı teşkil eder.

Bu tartışmayı Mutezile açısından çetin kılan şeylerden biri de "Daha önce yaratılan bir şeyin hâdis kudret ile tekrar *iade*/yeniden yaratılması söz konusu olamaz" demeleridir. Malumdur ki *iade*, bir şeyin ilk ortaya çıkışı (*en-neş'tu'l-ûlâ*) mesabesindedir. Bunun için Müslümanlar, Allah'ın yeniden yaratmaya muktedir oluşuna, O'nun ilk defa yaratmaya kâdir olmasını delil göstermişlerdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu husus dile getirilmiş ve Allah, yeniden yaratmayı inkâr edenlere ilk yaratmayı delil olarak sunmuştur.

Mutezile, iadesi aklen mümkün olan şeyi, hâdis kudretin yeniden yaratmasının uygun olmadığını genel olarak kabul ettiğine göre, aynı şekilde bunun (hâdis kudretin), ilk yaratma için de uygun olmadığı kabul edilmelidir. Şayet onlar bizi, hâdis kudretin (kul için) ahirete de

taallukunu kabul etmeye zorlarlarsa, bunu uygun görür, akla aykırı da bulmayız. Kulun makdûrunda olan şeyi iade ettiğinde Allah'ın, kulunun o makdûr için olan kudretini de iade etmesi mümkündür.

Şu soruyla da onları ilzam edebiliriz: Vücûdun haricindeki fiilî sıfatların, hâdis bir kuvvetle meydana gelmediği ve bununla birlikte, vücûd sıfatının yenilenmesi gibi bunların da yenilendiği hususunda bize katıldınız. Öyleyse vücûd sıfatıyla ona zâid olan diğer sıfatlar arasındaki fark nedir?

Eğer onlar, "Bir hareketin varlığı sabit olduğu takdirde, varlığının sübûtu esnasında onunla ilgili hükümlerin de var olması gerekir. Kudret vâcibe değil mümküne tesir eder. Vücûda tâbi sıfatlar da vâcib olduğuna göre kudret bu sıfatlara niçin etki etmektedir?" derlerse, şöyle cevap veririz: Onların vâcib olmasının bir anlamı yoktur. Çünkü vücûdun yokluğu halinde onların da esasen yok olmalarını düşünmek mümkündür.

"Onların vâcib olmasının anlamı, vücûdun sübûtu esnasında vâcib olmaları demektir" derlerse, şöyle deriz: Bu sıfatların sübûtu esnasında vücûd sıfatının bulunması da gerekir. Nitekim vücûda tabi sıfatlar olmaksızın hudûs imkânsızdır. Aynı şekilde, vücûda tâbi sıfatların hudûs olmadan sübûtu da mümkün değildir. Bundan kaçış yoktur. Bu bağlayıcı delillerimizi reddetme hususunda, muhaliflerimizin yapabileceği bir şey yoktur.

Üçüncü tartışma konusuna gelince, burada hedef sem'î delillere bağlanmaktır. Bu deliller, ümmetin icmâsına dayananlar ve Kur'an'ın nasslarından elde edilenler olmak üzere ikiye ayrılır.

Ümmetin icmâsına dayanarak elde edilen deliller de çeşitlidir. Meselâ ümmet, Allah'a yalvarma ve O'nun kendilerine iman ve ihlâs (*îkân*) vermesi; onları küfür, fısk ve isyandan uzak tutmasını dileme hususunda icmâ etmiştir. Şayet bu bilinen hususlar Allah'ın kudretinin dışında olsaydı, bu umumî dua ve yaygın talep, O'nun güç yetiremediği bir şeyi istemek olurdu.

Eğer onlar "Bu talep, kudretin yaratılmasıyla imana güç yetirmeye ve bu hususta yardım istemeye hamledilmiştir" derlerse, şöyle karşılık veririz: İlkelerinize göre bu doğru değildir. Zira her mükellefin iman etmeye gücü yeter, Allah da onun bu gücünü elinden almaz. Dolayısıyla söz konusu duayı (talebi) var olan bir şeye hamletmenin bir anlamı yoktur. Çünkü dua eden kimse, henüz var olmayan, ancak gerçekleşmesi umulan bir şeyi talep eder.

Üstelik Selef-i sâlih, Allah'tan iman lutfetmesini istedikleri gibi, kendilerini her türlü küfürden uzak tutmasını da istemişlerdir. Mutezile'nin ilkelerine göre, imana güç yetirmek küfre de güç yetirmek anlamına gelir. Dolayısıyla Allah'ın, imana yönelik kudreti yaratarak iman etmeye yardımcı olması halinde, küfre yönelik kudreti yaratarak küfre düşmeye de yardımcı olması gerekir. Vereceğimiz şu örnek hasımlara karşı durumumuzu daha da güçlendirecektir. Allah'ın, bir kimseye güç verdiği zaman onun küfre düşeceğini bildiğini varsayalım; ona böyle bir gücü verdiği takdirde -ki durum böyledir- Allah'ın bu gücü onun küfre düşmesine değil, iman etmesine yardım olarak düşünmek daha doğru olur.

Bu meyanda Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in "رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ / *Ey Rabbimiz! İkimizi de sana teslim olan (Müslüman) kimseler kıl*"[76] ve yine Hz. İbrahim'in, " وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ / *(Rabbim) beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut*"[77] şeklindeki duaları zikredilebilir.

Yine icmâ-i ümmetten alınan şu husus da dayandığımız deliller arasındadır: Kaderiyye ortaya çıkmadan önce Müslümanlar, Allah'ın, bütün yaratıkların sahibi ve sonradan meydana gelen (*muhdes*) her şeyin Rabbi olduğu hususunda icmâ halindeydiler.

Allah'ın, kudretinin yetmediği şeye mâlik olması ve gücünün yetmediği sayısız varlıkların ilahı olması imkânsızdır. Her mahlûkun bir Rabbi ve mâliki vardır. Kul, kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu tak-

76 Bakara, 2/128.

77 İbrahim, 14/35.

dirde, o fiillere tek başına gücü yeten birisi olması hasebiyle onların Rabbi ve ilahı da olması gerekir. Bu ise dinde büyük bir hatadır. Başarılı olan bir kimse böyle bir hataya düşmez. Nitekim "مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ / *Allah asla evlat edinmemiştir. O'nun yanı sıra ikinci bir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerinin hakkından gelmeye çalışırdı...*"[78] ayetinin manası, bunu açıkça göstermektedir.

Bu kaynaklardan edindiğimiz şu hususu da burada zikredelim: Marifetin, ibadetlerin ve nafilelerin (قربات) yaratılması, cisimlerin ve onların taat kabilinden olmayan arazlarının yaratılmasından daha iyidir. Şayet kul, bilgileri yaratmakla vasfedilirse, Rabbinden daha iyi bir yaratıcı olur; nefsini ıslah ve irşad etmede, her türlü sapıklıktan ve günahlardan korumada Rabbinden daha üstün hale gelir. Bir kimse kendi nefsini ıslahta Rabbinden daha üstün olduğunu zannederse, Müslümanların icmâsına karşı gelmiş ve dinden uzaklaşmış olur.

"İmana güç yetirme söz konusu olmasaydı, kulun imanı yaratma imkânı olmazdı; o halde kudret, en uygun ve en iyi olan şeydir" diyecek olurlarsa, biz de şöyle deriz: Bu iddianın içeriği, sahibini, küfre güç yetirmeyi küfrün kendisinden daha kötü görmeye zorlar. Çünkü insan küfre ancak kudret sayesinde düşebilir. Kudret iki zıt şeye, yani hem imana hem de küfre götürebilir. Çünkü kudret bunların her ikisine de eşit olarak taalluk eder. Buna göre Allah kulunu, imana muktedir kılmakla bir iyilikte bulunuyorsa, ona küfre gitme imkânı tanıyarak da kötülük etmiş olurdu. Ümmetin icmasına dayanarak aktardığımız şeylerin bu kadarı amacımızı anlatmak için yeterlidir.

Kur'an'da konuyla ilgili varid olan ayetlerden biri şudur: "ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ / *Rabbiniz Allah işte budur. Ondan başka tanrı yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır...*"[79] Bu ayet, Allah'ın mahlûkatı yaratma hususunda yegâne olduğunu vurgular. Bununla istidlâl, ayetin

[78] Mü'minûn, 23/91.
[79] En'am, 6/102.

manasının Allah'ın *ihtirâ'* ve *ibdâ* ile övülmesini, her şeyi yaratmada tek olmasını bilmemize dayanmaktadır. Şayet Allah'tan başka biri, yaratıcı ve mübdî olsaydı o takdirde hususen ona hamledilen yaratma ile övülme ortadan kalkar ve bazı şeyleri yaratması kastedildiği halde, kulun her şeyin yaratıcısı olarak övülmesi mümkün olurdu.

"Sizin tutunduğunuz yol, ifadenin genelliğidir. Âlimler genel ifadeler hususunda iki görüşe sahiptirler. Birincisi, lafızların genelliği gerektirdiğini reddetmek; ikincisi de lafızların umumiliğini kabul etmekle birlikte onların tevile açık olduğunu savunmaktır. Her zahirî ifade çeşitli ihtimallere açıktır. Dolayısıyla kat'î hususlarda genel ifadelere sarılmak mümkün değildir" derlerse, şöyle karşılık veririz: Biz bu konuda sırf lafızların kalıbına sarılmış değiliz. Aksine bu lafızların övülme iradesiyle bir arada bulunduğunu; bunun da ayetin muktezâsından kesin olarak anlaşıldığını açıkladık. Ayetin övülme anlamı kesin olarak anlaşıldığına göre, onu hususa hamletmek artık doğru değildir. Her ne kadar sırf lafzın kalıbından anlaşılmasa da karînelerden çıkan anlam budur.

Bu anlayış için şu ayet delil olarak getirilir: "أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ / *...Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlara göre birbirine benzer mi göründü? Deki: Allah her şeyi yaratandır...*"[80] Ayet, tartışılan bu konuda nasstır. "Ayetin zahirî manası terkedilmiştir ve aynı şekilde daha önce delil getirdiğiniz ayette de durum böyledir. Çünkü her iki ayetteki zahirî anlam, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasını gerektirir; *şey* kelimesi, kadîm olsun hâdis olsun her şey için kullanılır" derlerse, şöyle deriz: Bu konularda konuşan muhatap, söz konusu olan hitabın hükmü altına girmez. Bu, "لايلقاني خصم منطيق ولاجدل ذو تحقيق إلا أفحمته / Karşılaştığım hiçbir beliğ konuşan hasım veya hakkı teslim eden bir tartışmacı yoktur ki ben onu susturmuş olmayayım" ifadesine benzer. Akıl sahibi hiçbir kimse, konuşan kişinin söylediği bu sözün kapsamı-

80 Ra'd, 13/16.

na girdiğini böylece kendisini de susturduğunu düşünmez. Bu ayetin kesin manası, bir takım aldatmaca ve hilelerle ortadan kaldırılamaz.

Biz, Allah'ın her şeyi yaratmaya kâdir olması nedeniyle övülmesine delâlet eden Kur'an'daki her ayeti delil olarak alabiliriz. Mutezile ise bu anlayışta değildir. Çünkü onlara göre, " وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / *Allah her şeye kâdirdir*"[81] ayetinin manası, O'nun ancak kendi fiillerini yapmaya kâdir olup başkasının fiilleri üzerinde bir kudretinin bulunmadığı şeklindedir. Eğer durum böyle (onların dediği gibi) olursa, bu tevile göre kul da her şeyi yapmaya kâdir olur ve neticede Allah'ın (yaratmasından kaynaklanan) övülmesi ortadan kalkar.

Bu konuda " وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ / *Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır*"[82] ayeti de delil teşkil eden hususlardan biridir. Hidâyet, dalâlet, kalplerin mühürlenmesi, damgalanması ve gönüllerin açılması gibi konuları ayrıca ele alacağız. Bu konularda Kur'an'dan kesin deliller getireceğiz ve ilâhî hitabın içeriğine temas edeceğiz.

Şimdi Mutezile'nin dayanaklarını ve şüphelerini anlatma vaktimiz gelmiştir. Onların dayandığı deliller aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayrılır.

Tutundukları aklî deliller şunlardır: Akıllı kimse gücü dâhilinde olanı ve olmayanı birbirinden ayırt eder; iradî hareketleri ile üzerinde herhangi bir dahlinin bulunmadığı kendi renklerini (*elvân; ten rengi, saç rengi, göz rengi ırk ve cinsine mahsus hususlar*) birbirinden ayırır. Bu iki kategori arasındaki ayırım şu şekildedir: Akıl sahibi kişi, kendi kudreti dâhilinde olan şeylerin niyet ve sebeplere göre meydana geldiğini, kendisinin istemediği ve kaçındığı şeylerin de vuku bulmadığını görür. O, niyet ve talebine bağlı olan bir şeyin gerçekleştiğini gördüğünde, bunun gerçekleşme sebebinin kendisi olduğundan şüphe etmez. Üstelik kul vasıtasıyla ancak sonradan meydana gelen şeyler (*hudûs*) gerçekleşir, böylece kul, o fiili meydana getirmiş (*muhdis*)

[81] Bakara, 2/284.
[82] Sâffât, 37/96.

olur. Fiili kendi vasıtasıyla gerçekleşmiyorsa, bu, onun gücünün dışında olan renkleri ve diğer sıfatları mesabesindedir.

Şöyle deriz: Bu dayandığınız hususlar, delilsiz kuru iddialardan ibarettir. Sizin, "Kulun gücü dâhilinde olan şeyler, niyet ve sebeplere göre meydana gelir" sözünüz, bir kaç açıdan geçersizdir: Bunlardan birisi, onun bütün halleri ve fiilleri kapsamamasıdır. Nitekim fiiller çeşitli durumlarda ortaya çıkabilir. Meselâ bazı fiiller niyete göre gerçekleşirken bazıları böyle olmaz. Akıl sahibi unutkan bir kimsenin fiilleri, onun niyetine ve sebeplere göre vuku bulmaz. Aynı şekilde uyuyan ve baygın yatan bir kimsenin fiilleri de böyledir.

İleri sürdükleri şey, bütün fiillere teşmil edilemeyeceğine göre, bu fiillerin bir kısmının, sebebe göre meydana gelmesi, bunların bizzat kulun fiili olarak gerçekleştiğine delâlet etmez. Çünkü kul, yerken bazen doyar, içerken bazen kanar. Kumaşın boyama esnasında belli renge bürünmesi; muhatabın anlatma sırasında anlaması; utandırma, korkutma sırasında utanması ve korkması kasıtlı yapılan şeylerdendir. İşte bu fiiller, amaçlanmış olmalarının bir sonucu olarak meydana gelmiş olsalar da gerçekte niyet ve sebeplerin sahibinin fiilleri değildir.

Sonra şunu da söyleriz: Bir kimse Allah'tan başka bir yaratıcının olmadığına inanırsa, hiçbir şebep o kişiyi bir şeyi yaratma düşüncesine sevk etmez ve böyle bir itikada sahip olan kimsenin, herhangi bir şeyi *ihdâs* etme niyeti de olamaz. Yaratılmışların çoğunluğunun fiilleri niyete göre ortaya çıkmış değildir. Muhaliflere göre, kuldan amaçlı olarak vaki olan fiil, ancak *hudûs*tür. Bunun söz konusu ettiğimiz kişilerce amaçlanmadığı anlaşıldığında, onların sebeplere yönelmeleri geçersiz olur. Böylece, dayandıkları iddialar da çürümüş olur.

Sonra şunu da söyleriz: Size göre, Allah'ın kulda bir takım zorunlu oluşlar (*ekvân*), onda aynı tarzda devam eden bir takım zarurî sebepler yaratması uzak bir ihtimal değildir. Durum böyle olunca, oluşlar sebeplere göre gerçekleşir. Bu durumda biz, sebeplere göre meydana gelen zorunlu oluşların, bizzat sebep sahibinin fiilleri olduğuna

hükmedemeyiz. Böylece onların dayandıkları bütün esaslar her yönüyle geçersiz olmuştur.

Onların makdûr ile makdûr olmayan arasındaki ayrımın idraki konusunda ileri sürdükleri görüş doğrudur. Ancak bu ayırım, kudretin birine taalluk edip diğerine taalluk etmemesinin idrakine yöneliktir. Bu, bilinen (*ma'lûm*) ile zannolunan (*maznûn*) arasındaki fark gibidir. Bununla birlikte ilim ve zannın, taalluk ettiği şeylere etkilerinin olmadığı da bilinmektedir.

[Fasıl]
Kulun (Kendi) Renk ve Cisminden Sorumlu Tutulması ile Fiillerinden Sorumlu Tutulması Arasındaki Fark

Tutundukları şeylerden biri de -ki bu, onların en büyük kuruntularındandır- "Allah'ın kulundan istediği şey, onun itaat etmesidir. Kulun, kendisinden meydana gelmeyecek bir şeyden sorumlu tutulması ise aklen muhaldir" demeleridir. Onlar, ayrıca şöyle derler: Size göre makdûr, her birinin Allah'ın kudretiyle meydana gelmesi açısından, kudret mesabesindedir. Makdûrun meydana gelmesinde kulun herhangi bir müdahalesi olmadığına göre, ondan talep edilen şey nedir? Talebin manası nedir? Kulun (kendi) renklerinden (*elvân*) ve cisimlerinden sorumlu tutulmasıyla fiillerinden sorumlu tutulması arasındaki fark nedir?

Bazen de onlar, bu şüpheyi şunu söyleyerek ortaya koyarlar: Biz şimdi, amelin çirkin ya da güzel görülmesiyle ilgili bir durumla sizi ilzam etmedik. Ancak müminler (*Ehl-i Milel*) Allah'ın kelâmının bir tenakuza veya anlamsız boş söze hamledilmesine götüren her şeyin bâtıl olduğu hususunda ittifak etmiştir. Bir kimsenin muhatabına "Benim faili olduğum şeyi yap, benim yarattığım şeyi yarat" demesi anlamsızdır.

Mutezile'ye bu şüphelerinin aksini çeşitli açılardan gösterebiliriz. Meselâ "Sizin ilkelerinize göre madûm şeydir ve belli sıfatları bulunan

bir zâttır. O halde, hâlihazırda var olan bir şeyin ispatlanmasını istemenin manası nedir? Çünkü malumun, özel sıfatlara sahip sabit bir zat olması dışında, mevcud oluşunun bir manası yoktur" şeklindeki ifadelerimiz bunlardandır. Onları ilzam ettiğimiz bu şey, yaratmanın Allah'ın hükmüne göre olması ile onların görüşlerini iptal eder.

Mutezile'den halleri (*ahvâl*) inkâr eden birinin, yukarıda zikrettiğimiz şeyin sonucundan kurtulma beklentisi olamaz. Halleri benimseyenler ise belki de talep edilen şeyin vücûd olduğunu ve bunun da zatın yenilenen bir hali olduğunu söylerler ki bu muhaldir. Çünkü hal, yok olmaktan (انتفاء) kurtulup tek başına var olsaydı, zât olurdu. Zira yok olarak tasavvur edilen ve sonra da tek başına var olacak şekilde kudret vasıtasıyla zat üzerinde yenileneceğine inanılan her şey zattır. Kudretin etkisi hale de yönlendirilebilseydi, "Cevher hareketsiz hale geldiğinde onun sakinliği, zat üzerine zâid bir araz olan sükûnun varlığının düşünülmesine ihtiyaç duyulmaksızın, kudretle meydana gelen bir haldir" demek mümkün olurdu. Bu da arazların inkârını gerektirir ki onların bundan kaçışı yoktur.

Şunu söylememiz şüphelerini kendi aleyhlerine çevirecek olan şeylerden biridir: Size göre kul ta baştan nazarla yükümlüdür. Kişi, kendisinden istenen bir işe henüz inanmışken, o işi talep edenin varlığından kesin olarak emin olmadan, istenen şeyi nasıl bilebilir?

Bizi susturmak için dayandıkları sözlü talepteki çelişki, kaçamayacakları şekilde kendi aleyhlerine döner. Şöyle ki sizin ilkelerinizden birine göre Allah, kendisine itaatle sorumlu tutmak suretiyle kulları için en iyi olanı ortaya koyar. Sizin bu dediğinize karşı bir kişi düşünelim. Allah, daha aklı kemâle ermeden bu kişinin canını alsaydı, onun azaptan kurtulacağını; aklını kemâle erdirip kendisine kudret verseydi de inkâr edip azacağını bilmektedir. Durumu böyle olanın zarurî olarak kendisi için en uygun olan şey, canının alınmasıdır. Israrla buna karşı çıkanın delili geçersizdir ve tartışmaya devam etmesi anlamsızdır. Teklifin gerektirdiği şeyler hakkındaki her tartışma, ıslah niyetine bağlıdır.

Bir kimsenin "Sana emrediyorum; bununla kastım, olmayacağını bilsem de senin ıslah olmandır. Hâlbuki sana emretmemiş olsaydım, helak edici akıbetlerden ve alçaltıcı hüsranlardan korunmuş olacaktın" diye söylemesinden daha büyük bir çelişki yoktur. İşte bu, akıllı bir kimsenin idrakine gizli kalmayacak apaçık bir çelişkidir. Böyle bid'atlerden korunasınız.

İtiraz sadedinde onlara karşı ileri sürülen şeylerden biri de, dinin emir ve yasaklarının bazen kendi illetleriyle muallel olan hallere taalluk etmesidir. Bu, dinin mükellefe bir şeyi emretmek için onun kendi başına yeterli ve bilgili olmasını var sayması gibidir. Dinî kaynaklar ve naklî gereklilikler açısından bunu inkâr etmenin hiçbir yolu yoktur. Ayrıca kendisine yapılacak talep/teklif açısından âlimin âlim oluşu hasen/güzel olsa da muhaliflerin benimsediği esaslara göre, talep buna bağlı değildir. Çünkü kudretle (ilim vb. değil) ancak zat var olur. Halleri illetler gerektirir ve bunlar hudûsa tabi olarak zorunlu bir şekilde meydana gelirler. Talepte bulunulan kişiden gerçekleşmeyecek bir şeyin istenmesi mümkün olursa, onların bizi ilzam ettikleri şey de mümkün olabilir.

Ayrıca şunları da söyleriz: Sizin tahayyülünüzü dayandırdığınız şey, sırf bir korkutmaya yöneliktir. Hasımlarınızın, kulun emre ve nehye muhatap olarak kendi fiilini yaptığına inanmadıklarına dair size daha önce bilgi verilmişti. Siz, mükelleflerin emirlere muhatap oluşları hususunda müminlerin (*Ehl-i Milel*) ittifak halinde olduğunu da bilmektesiniz. Dahası, bu iki esasın üzerine, mükellefin yerine getiremeyeceği bir hususun kendisinden istenilmesinin muhal olduğunu ileri sürmektesiniz.

Bu tartışmayı şöyle özetleyebiliriz: Sizin imkânsız olduğunu iddia ettiğiniz şey hakkında, şu iki şıktan biri söz konusudur: Davanızı, ya bir zorunlu bilgiye ya da iddianıza uygun bir delile dayandırırsınız. Eğer zorunlu bilgiye dayandığını iddia ederseniz, ümmetin ekseriyetine muhalefet etmek suretiyle şaşırıp kalırsınız. Sonra iddianıza, benzer bir yolla muhalefet edilmesinden kaçamazsınız. Eğer iddianızın doğru-

luğunu nazara dayandırıyorsanız, o halde düşüncenizi ortaya koyun ki tartışalım. Böylece siz de kuru bir iddiayla yetinmemiş olursunuz.

Kesbin hakikatine ayıracağımız bölümde görüleceği üzere, bazı imamlarımız kesb meselesinde bu şüpheyi gideren bir yol tutmuşlar ve şöyle demişlerdir: Hâdis kudret, kendisinde o kudretle güç yetirilen şeye (*makdûr*) ait bir *hal*in varlığını ihtiva eder. Sorumluluk (*taleb*), işte bu *hal*e bağlıdır. Mutezile'nin ilkelerine göre yaratma (*halk*), zâtın varlığını içermez. Çünkü onlara göre zatlar, kendilerindeki sıfatlara göre varlık (*vücûd*) halinde de yokluk (*adem*) halinde de sabit olurlar. İhtirâ ancak zâtın vücûdunu içerir, bu da onların muhakkik âlimlerine göre bir *hal*dir.

Onların bir diğer şüphesi de "Hâdis kudretin müteallıkına tesir etmediğine hükmettiniz. Oysa bu, ilmin maluma taalluk etmesi gibidir. Bu da hâdis kudretin, maluma kıyas edilerek, renklere, cisimlere, kadîme ve bütün hâdislere taallukunun mümkün görülmesini gerektirir" şeklindeki ifadeleridir. İşte bu, iddialarını süsledikleri bir şeydir ve kendilerinden bunu ispatlamaları istenir. Bir şeyi başka bir şeye benzeten herkesin, benzetmeyi yapanın istediği şekilde onların bir birine benzediğine dair bir delil getirmesi gerekir.

"Kudretler ile ilimleri birlikte değerlendirmek, neticede onların müteallaklarına tesirlerini eşit görmektir" derlerlerse, kendilerine şunları söyleriz: Siz, ilimlerin taallukunun umumî olduğunu neye göre söylüyorsunuz? Çünkü ilimlerin, taalluk ettiği şey üzerinde herhangi bir tesiri yoktur. Bu suretle siz, delil istenmekten veya getirmekten kurtulmuş olamazsınız, bunun için herhangi bir yol da bulamazsınız. Dahası hasmın mezhebine göre görmenin (*ru'yet*) görülen nesneye bir etkisi olmadığı gibi varlıkların tamamına taalluku da söz konusu değildir. Mesela belli bir şeyin siyahlığını bilmenin, bilginin bilinen şey üzerinde bir etkisi olmasa da, o şey dışındakilerle bir ilgisi yoktur. Böylece onların dayanakları çürütülmüş olur.

Sonra onların ileri sürdükleri şey, kaçınamayacakları şekilde aleyhlerine döner. Bu da, hudûsün hakikatinin değişmemesidir. Mua-

rızlarımıza göre bu hakikat, kudretin eseridir; hâdislerin değişmesine yol açan sıfatlar ise kudretin eseri değildir. Böylece onlar, hâdis kudretin taalluk ettiği şeyin ve etkisinin tamamında değişmemesi açısından her hâdise taallukuna hükmetmiş olmuyorlar mı?

Şüphelerinden biri de "Kul, işlediği fiile göre mükâfat alır, ceza görür, kınanır ve övülür. Bütün bunlar, kulun, fiilinin kendisinden vaki olduğuna delâlet eder. Çünkü kulun (sahip olduğu) renkleri ve cisimleri gibi kendisi tarafından meydana getirilmeyen işlerden dolayı kınanması veya övülmesi uygun olmaz" şeklindeki sözleridir. Bu ifadeleri, herhangi bir netice vermez. Zira bize göre, mükâfat, ceza ve bunlara bağlı olarak kınanma ve övülme, mükellefin fiilinin zorunlu bir sonucu değildir. Şayet Allah, bir kuluna sonsuz bir nimet veya acıklı bir azap vermek isterse, bu elbette mümkündür, imkânsız değildir. Kulların fiilleri, şer'î hükümlere göre birer alâmet; Allah'ın hükümleri için de birer işarettir. Kulun, gerçekte kendisinden sâdır olmayan bir alametle vasıflanması pekâlâ mümkündür. Biz bu konuyu, sevap ve ceza (*ikab*) bahsinde, inşallah, ele alacağız.

[Fasıl]
Hâdis Kudretin Makdûruna Taalluku

"Bir kimse herhangi bir konu, makul olduğu takdirde, bu konuyu kabul edip etmeme açısından tartışabilir. Sizin, kulun kesb eden biri olduğuna dair inancınız makul değildir. Zira kudretin makdûruna bir tesirinin bulunmadığı ve makdûrun da kudretin bir eseri olmadığı düşünüldüğü takdirde, kudretin taallukunun bir anlamı yoktur" denirse, şöyle deriz: İmamlarımız, hâdis kudretin, makdûruna taalluku konusunda ihtilafa düştüler.

Onların bir kısmına göre hâdis kudret, müktesebin zorunlu olandan ayırt edilmesini sağlayan makdûrun bir halinin ispatına tesir eder. Bir yöne yönelen zorunlu bir hareketi varsayalım ve yine aynı yöne doğru yönelen bir kesbî hareketin var olduğunu düşünelim. Bu durumda, kesbî hareket, hâdis kudretin taallukunun bir eseri olup zâid bir durum olduğunu gösterir ve kesbî hareket bununla zorunludan

ayrılmış olur. Hâdis olan şeylere ve zâtların vücûd bulmasına gelince, bunların hepsinde Allah etkilidir.

Bu, benimseyeceğimiz bir yol değildir. Üstelik bu, Ehl-i Hakk'ın ilkelerine uygun değildir. Bunları kabul etmek, kaçınılması gereken çeşitli yanlışlıklara (*fesâd*) yol açar.

Bunlardan biri şudur: Allah'ın dahli olmaksızın kulun makdûr üzerinde tek başına etkili olması mümkün değildir. Hâdis kudretin bir etkisinin bulunduğuna ve kulda bunun mevcudiyetine hükmettiğimiz takdirde, Allah'ın makdûr olan her şeye kâdir olmasının gerekli olduğu şeklindeki inancı yıkmış oluruz. Varsayılan bir durumun hem kadîm hem hâdis bir kudretle meydana geldiğini kabul etmek mümkün değildir. Bu mümkün olsaydı, yaratılmış bir varlığın iki yaratıcı tarafından yaratılmasını düşünmek de mümkün olurdu.

Bu yöntemi benimseyenin inandığı şey kendisini, açıklanması mümkün olmayan belirsiz (*mechûl*) bir durumu iddiaya sevk eder. Biz kesin olarak biliyoruz ki kesbî hareket zorunlu harekete paraleldir. Meçhul durumların düşünülmesi, doğru yoldan sapmadır ve itikadî esasları fesada uğratacak sebeplere yol açar.

Doğru olan, hâdis kudretin makdûruna asla tesir etmediğini kesin olarak bilmektir. Sıfatın taallukunun müteallakına tesiri şart değildir. Çünkü bilginin, bilinen şey üzerinde bir etkisi bulunmamakla birlikte, ona (*ma'lûm*) taalluku makuldür. Aynı şekilde, kulun fiiline taalluk eden irade de, onun müteallakına tesir etmez. Her ne kadar muhaliflerimiz, bu hususu benimsememiş ve kulun talep eden (*mutâlib*) oluşuna hükmetmişlerse de, biz bunu reddetme hususunda ikna edici delili yukarıda sunduk.

[Fasıl]
Hidâyet, Dalalet, Mühürleme ve Damgalama

Bil ki -Allah seni rızasına ulaştırsın- Kur'an-ı Kerim yaratılmışları hidâyete erdirme ve dalâlette bırakma, insanlardan küfürde direnenlerin kalplerini damgalama/mühürleme konularında Allah'ın tek başına

olduğuna delâlet eden (bir kısım) ayetleri içerir. Bu ayetler, Ehl-i Hakk'a muhalif olanların görüşlerini iptal eden naslar/delillerdir. Buradaki amacımız, önce hidâyet ve dalâletle ilgili ayetleri zikretmek, sonra da mühürleme ve damgalamayı içeren ayetleri ele almaktır.

Onlara karşı ileri sürülebilecek en etkili ayetler şunlardır: "وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ / *Allah kullarını esenlik yurduna çağırır ve dilediği kimseleri doğru yola iletir.*"[83]; "إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ / *(Resulüm!) Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin, fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir.*"[84]; "فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ / *Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi dalâlette bırakmak isterse onun kalbini iyice daraltır ve göğe çıkıyormuş zora sokar.*"[85]; " مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ / *Allah kimi hidâyete erdirirse, ancak o doğru yolu bulur. Kimleri de dalâlette bırakırsa, işte asıl ziyana uğrayanlar onlardır.*"[86]

Bu ayetlerde yer alan *hidâyet*, imanın yaratılmış; *idlâl* ise dalâletin yaratılmamış olduğuna hamledilir. Biz, Kur'an'da yer alan hidâyetin, işaret ettiğimiz manadan başka bir anlama gelebileceğini inkâr etmiş değiliz. Hidâyet kavramı ile şu ayette olduğu gibi bazen *davet* kastedilir: " وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ / *Şüphesiz sen de doğru bir yola çağırmaktasın.*"[87] Burada (*tehdî*), *davet edersin* anlamındadır.

Bazen *hidâyet* kelimesi, müminlere cennetleri ve kıyamet günü onları cennete ulaştıracak yolları gösterme anlamına gelir. Allah şöyle buyurmuştur: " فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ / *(Allah) onların yaptıklarını boşa çıkarmaz; Onları hidâyete erdirecek ve düzeltecektir.*"[88] Allah kendi yolunda cihad eden muhacirleri ve ensarı zikrettikten sonra onları hidâyete erdireceğini söylemiştir. Burada ayeti belirttiği-

83 Yunus, 10/ 25.
84 Kasas, 28/56.
85 En'âm, 6/125.
86 A'raf 7/178.
87 Şûrâ, 42/52.
88 Muhammed, 47/4-5.

miz manaya göre anlamak gerekmektedir. Allah kâfirler hakkında da şöyle der: " فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ / *Onlara cehennemin yolunu gösterin.*"[89] Bu ayet, onları cehenneme sokun, anlamına gelir. Allah'ın " وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ / *Semûd kavmine de doğru yolu gösterdik*"[90] ayetindeki *hidâyet* ile kastedilen *doğru yola davet*tir. Ayetin manası şudur: Biz onları doğru yola çağırdık, ancak onlar dalâleti, bizim çağırdığımız hidâyete tercih ettiler.

Burada hidâyet ve dalâletin farklı anlamlara geldiğine işaret ettik ki böylece bizim, hidâyet ve dalâletin yaratma manasından başka manalara geldiğini de inkâr etmediğimizi bilesiniz. Fakat özellikle bölümün başında delil olarak kullandığımız ayetleri davet manasına hamletmek mümkün değildir. Çünkü Allah, davet ile hidâyeti birbirinden ayırmış ve şöyle buyurmuştur: " وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ / *Allah kullarını esenlik yurduna çağırır ve dilediği kimseleri doğru yola iletir.*"[91] Bu ayette *davet* umumi, *hidâyet* ise hususi anlamda zikredilmiştir. Dolayısıyla biz delil olarak bu ayetleri kullandık. Bu ayetler, cennet yollarını gösterme anlamına hamledilemez. Zira Allah hidâyeti, kendi dilemesine, iradesine ve ihtiyarına bağlamıştır. Mutezile'ye göre, Allah'ın cenneti hak eden herkesi oraya koyması zorunludur. Hâlbuki " فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ / *Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar...*"[92] ayeti dünyevî hükümleri açıklamaktadır. Göğsün açılması, daralması ve İslâm'ın zikredilmesi, söylediğimiz şeyleri ispat için en güçlü delillerdir.

Eğer Mutezile, bizim zikrettiğimiz ayetlerde yer alan hidâyeti davet, anlamına veya inançlarına uygun olan başka bir manaya hamletmek isterse, onlara şunu söyleriz: Sizin delil olarak getirdiğiniz şeyleri bizim zikrettiğimiz hususlara hamletmenizde bir sakınca yoktur. Ancak biz, hidâyeti bir kavme, dalâleti de başkalarına tahsîs eden ayetleri, özellikle göğsün İslâm'a açılmasını ve daralmasını vurguladığı için

89 Saffât, 37/23.
90 Fussilet, 41/17.
91 Yunus, 10/25.
92 En'âm, 6/125.

delil getirdik. Dolayısıyla delil getirdiğimiz bu ayetlerde onların süslü tevillerini kabul etmek için bir yol yoktur.

Damgalama ve mühürleme ile ilgili ayetlere gelince bunları şöylece zikredebiliriz: " خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ / *Allah onların kalplerini mühürlemiştir...*"[93]; " بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ / *Aksine Allah, küfürleri dolayısıyla onların kalplerini damgalamıştır...*"[94]; " وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا / *Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerine perdeler gerdik, kulaklarına ağırlık (tıkaç) koyduk...*"[95]; "وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً / *Kalplerini katılaştırdık...*"[96]

Mutezile bu ayetler hakkında tereddüde düşmüştür. Bunlarla ilgili görüşleri de çelişkilidir. Basra Mutezilesinden bir grup ise, kâfirlerin küfre ve dalâlete dalıp bunları terk etmedikleri için Allah'ın sözkonusu ayetlerde bu kavramları (*hateme* ve *taba'a*) kullandığını söylemişlerdir. Onlara göre, damgalamanın anlamı budur.

Bu görüşün hatalı olduğu açıktır. Zira bu ayetlerle Allah övünmekte ve bunlar vasıtasıyla kulların derûnî ve gizli hallerine vakıf ve hakîm olduğunu bildirmektedir. Cenâb-ı Hak, kalpleri dilediği şekilde yönlendirdiğini açıkça belirtmiş ve bunu şu ayette zikretmiştir: " وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ / *Bu yüzden Biz, onların, tıpkı ona, ilkinde inanmadıkları [zaman yaptığımız] gibi, yine kalplerini ve gözlerini ters çeviririz (basiretlerini bağlarız)...*"[97] O halde bu ayetlerin böyle bir isimlendirme ve lakaplandırmaya hamli nasıl câiz olur? Akıllı biri için böyle bir şey mümkün mü? Bizden birisi de, bu tür bir isimlendirme ve lakap takmaktan aciz olmayacağına göre, Allah'ın bu hususu sırf kendi kudretine bağlamasının bir anlamı var mı?

Cübbâî ve oğlu bu ayetleri öyle kötü bir şekilde yorumladılar ki bu da onların dine verdikleri önemin azlığını gösterir. Bu konuda

93 Bakara, 2/7.
94 Nisa, 4/155.
95 En'âm, 6/25.
96 Mâide, 5/13.
97 En'âm, 6/110.

"Kim Allah'ı inkâr ederse, Allah onun kalbine öyle bir damga vurur ki bunun mahiyetini ancak melekler bilebilir. Kalpler mühürlendiğinde, kâfirlerin kalpleri ile müminlerin kalplerini birbirinden ayırmak melekler için mümkün hale gelir" dediler. Cübbâî ve oğluna göre mühürlemenin (*hatm*) anlamı budur. Söylemiş oldukları bu şey Kur'an'ın lafzına ve muhtevasına aykırıdır. Bu konudaki ayetler Allah'ın, doğru yoldan sapmasını istediği kulları hakkında *damgalama* ve *mühürleme* lafızlarını kullandığına dair açık delillerdir. Allah şöyle buyurur: "وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا / *Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerine perdeler gerdik, kulaklarına ağırlık (tıkaç) koyduk...*"[98] Bu ayetler, kalplerin üzerine konan örtülerin (أَكِنَّةً) imanı idrake mâni olmasını gerektirir. Hâlbuki onların uydurdukları ve dayandıkları *damga* ise idrake engel değildir.

Biz her ne kadar kısa konuşma maksadımızı aşsak da, gerçek yine de aşikâr bir biçimde ortaya çıkmış, yorumlarında bize muhalif olanların inatçılıkları da yeterince anlaşılmıştır. Doğruya eriştiren ancak Allah'tır.

[98] En'âm, 6/25.

[BÂB]

İSTİTAAT VE HÜKMÜ



Kul, kendi kesbi üzerinde kudret sahibidir, onun bu kudreti kesbi üzerinde mevcuttur. Cebriye ise, böyle bir kudretin bulunmadığı görüşünü kabul etmiştir. Onlar kulun kendi kesbi veya fiili olarak isimlendirilen şeyin, (dildeki) kullanımda ancak bir genişletme ve mecâz yolu ile gerçekleştiğini, ihtiyarî ve iradî hareketlerin titreme ve sallanma mesabesinde olduğunu iddia etmişlerdir.

Kudretin varlığına dair delil ise şudur: Kul, (istem dışı) eli titrediğinde ve sonra da onu kasten hareket ettirdiğinde, zorunlu olarak meydana gelen hareketiyle, tercih ederek ve kesbederek meydana getirdiği hareket arasındaki farkı ayırt eder. Böylece zorunlu ve ihtiyarî iki durum arasındaki fark zarurî olarak bilinir. Bu farklılığın harekete atfedilmesi imkânsızdır, zira zorunlu olan hareket (hareket olmak bakımından) kesinlikle ihtiyarî harekete denktir. Bu iki hareket de bir yöne gidiş ve intikaldir. Söz konusu iki hareket arasındaki farkın meçhul bir sıfattan kaynaklandığı şeklindeki iddianın hiçbir manası yoktur. Çünkü böyle bir şey, birbirine denk her iki şey arasındaki benzeşme/denklik sebebiyle bilgi yolunu tıkayacaktır. Dolayısıyla harekete atfedilemeyeceği için bu farkın, hareket ettirenin niteliğine atfedilmesinin gereği ortaya çıkmış olur.

Bundan sonra, arazların ispatını delillendirme çabası esnasında dikkat çektiğimiz üzere, kudretin ispatı hususunda *sebr ve taksîm* me-

todunu kullanacağız. Dolayısıyla şunu söylüyoruz: Farkın, ilave bir unsur olmaksızın, bizzat failin kendisine atfedilmesi imkânsızdır; zira durum böyle olsaydı, nefis, devam ettiği sürece nefsin sıfatının da devam etmesi gerekirdi.

Fark, nefse zaid olan bir şeye bağlandığı takdirde, bu zaid olan şey ya bir hal ya da bir arazdır. Ancak onun hâl olması batıldır, çünkü mücerred hâl cevherler üzerinde bulunmaz, bilakis daha evvel ifade ettiğimiz üzere, daha önceden mevcut olan bir şeye tabi olur. Bu zaid şey bir araz ise, bunun bir kudret olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü kudret dışındaki kazanılmış sıfatların hiç birinin varlığı, kudretin yokluğuyla beraber tasavvur edilemez. Ayrıca kudret bulunsa bile, kudrete aykırı olan sıfatların çoğu nefyedilebilir. Burada daha önce yapmış olduğumuz tartışmanın tamamını ele almadık, sadece bir kısmına dikkat çekmekle iktifa ediyoruz.

"Söz konusu farkı, irade veya zorlamanın varlığına atfeden kimseyi neye dayanarak reddediyorsunuz?" diye bir soru sorulursa, şöyle cevap veririz: Akıllı bir kimse, hata veya dalgınlık hallerinde bir iradesi olmasa da, elinin (iradî) hareketiyle titremesi arasındaki farkı ayırt edebilir.

"Bu farkı, organların sıhhatine, bünyenin özel durumuna veya bunların yokluğuna atfeden kimseyi hangi sebeple reddediyorsunuz?" derlerse, biz bu itirazın çeşitli açılardan yanlış olduğunu söyleriz. Burada bizim amacımıza en yakın olanı şudur: Sağlam, sıhhatli bünyeye sahip bir kişi, elini kasıtlı olarak hareket ettirmesiyle başka bir şeyin onun elini hareket ettirmesi arasındaki farkı -her iki harekette elinin durumu aynı olsa bile- ayırt eder. Diğer ihtimaller geçersiz olduğuna göre, istitâatın kudrete dayandığı ortaya çıkmış olur. Tartışılmakta olan her amacın belirlenmesinde yolumuz budur.

[Fasıl]
Hâdis Kudret Bâkî Değildir

Bize göre, hâdis kudret arazlardan biri olup bâkî değildir; bu, bütün arazlar için geçerli olan bir hükümdür. Mutezile ise kudretin bâkî olduğu üzerinde fikir birliği halindedir. Hâlbuki arazların tamamının baki olamayacağının delili şudur: Şayet arazlar baki olsaydı, yok olmaları (*adem*) imkansız olurdu.

Bu delili kudret hususunda şart koşuyoruz ve sonra da bunun, kudretin dışındakilere de şamil olduğunu ortaya koyuyoruz. Buna göre diyoruz ki; kudret baki olup sonra da yokluğu düşünülseydi, ya bir zıddın ortaya çıkmasıyla kendisinin varlığının sona ermesi/yok olması -ki bu, muhaliflerimizin görüşüdür- ya da kendisine ait şartın ortadan kalkmasıyla yokluğunun düşünülmesi söz konusu olurdu. Zıddının ortaya çıkmasıyla kendisinin yok olmasının düşünülmesi geçersizdir. Zira kudreti nefyetmek üzere ortaya çıkan zıt, zıddını engelleyen ve onun ortaya çıkmasına mâni olan kudretten daha üstün değildir. Ayrıca iki zıt birbirinin peşi sıra geldiğinde, ikinci, birincinin yok olması durumunda var olur. O (birinci) yok olduğunda zıdda gerek kalmaz. Bu husus daha önce söz konusu edilmişti.

Şartının yok olmasıyla kudretin yok olacağını söylemek de batıldır. Çünkü onun şartı ya araz ya da cevher olmak zorundadır. Araz olduğu takdirde, onun bekâsı ve yokluğu hakkındaki tartışma tıpkı kudret hususundaki tartışma gibidir. Cevher olduğu takdirde ise, arazların bâkî olduğunu söylerken cevherlerin yokluğu(nu ileri sürmek) tasavvur edilemez. Zira cevherlerin yok olmasının yolu, arazların kendileriyle olan bağının kesilmesinden geçer. Dolayısıyla arazların bekâsına hükmedildiğinde cevherlerin yokluğu düşünülemez. Arazların yokluğunun düşünülmesi imkânsız olduğuna göre cevherlerin yokluğunun düşünülmesi de imkânsızdır. Biz, sıfatlar bahsinde bundan bir miktar söz etmiştik.

Kudret, Allah'ın yok etmesiyle yok olur, düşüncesi doğru değildir. Zira ortadan kaldırma (*i'dâm*), yokluktur; adem ise mutlak olumsuz-

luktur. Şu halde makdûrun nefyedilmesi imkânsızdır, çünkü kudretin makdûrunun olmadığını söylemek ile onun makdûrunun nefyedilmiş olduğunu (*müntefî*) söylemek arasında bir fark yoktur.

[Fasıl]
Hâdis Kudret (Ek)

Hâdis kudretin bekâsının muhal oluşu sabit olduğuna göre, o, kendisiyle güç yetirilen şeyin (*makdûrun bih*) hâdis oluşundan ayrılır ve onu öncelemez. Şayet hâdis kudretin bâkî olduğuna dair bir inança sahip olsaydık, bu durumda onun makdûrundan önce meydana gelmesi imkânsız olmazdı. Bu sebeple, ezelî kudretin kendi makdûrâtının vukunu öncelemesine kesin olarak hükmetmek gerekir. Hâdis kudretin bâkî olamayacağı sabit olduğuna göre, onun makdûru öncelemesinin muhal oluşu da buna dayanmaktadır. Zira hâdis kudret makdûrunu önceleseydi, kudret yok olduğunda da makdûr var olurdu. Bu, inşallah daha sonra zikredeceğimiz sebeplerden dolayı, imkânsızdır.

[Fasıl]
Hâdis Meydana Gelişi Esnasında Allah'ın Makdûrudur

Hâdis, hudûsü (ilk defa meydana gelişi) halinde kadîm kudretin makdûrudur. Şayet o, hâdis bir kudretle ilintili olursa, o takdirde onun makdûru olur. Şayet Allah'ın makdûrlarından biri bâkî olacaksa bu ancak cevher olabilir, onun dışındaki hâdisler bâkî olamaz. Dolayısıyla icmâya göre, cevher, bekâsı ve varlığının devamı halinde makdûr olarak nitelenmez.

Mutezile şu görüşü benimsemiştir: Hâdisin meydana gelme durumunda, hem bir hâdisin hem de bir kadîmin makdûru olması muhaldir. Zira o, varlığı devam eden bir bâkî konumundadır. Hâlbuki kudret, makdûra ancak onun yokluğu (*adem*) esnasında taalluk edebilir. Onlar bunu genelleyerek, istitâatın makdûru öncelemesi gerektiğini ve kudretin bizzat kendisinin, makdûrun meydana gelişiyle birlikte

olmasının –meydana geliş esnasında makdûra taalluku söz konusu olmaksızın– mümkün olduğunu söylemişlerdir.

Hâdisin makdûr oluşunun ve istitâatın fiil ile aynı anda olması gerektiğinin delili hususunda şunu söyleriz: Kudret ilintili/bağımlı (*müteallık*) sıfatlardandır, onun müteallıkının olmadığını düşünmek imkânsızdır. Biz, birbirini takip eden iki halde, kudreti önceler ve makdûrun da ondan sonra olduğunu kabul edersek, Mutezile'nin ilkelerine göre, kudretin makdûra taalluku gerçekleşmez. Birinci durumu dikkate aldığımızda, burada makdûrun meydana gelmesi düşünülemez. İkinci durumu dikkate alırsak, burada da kudret, herhangi bir şeye taalluk etmemektedir. Birinci durumda bir imkân oluşmadığına göre, ikinci durumda da bir güç yetirme (*iktidar*) söz konusu olmaz. Dolayısıyla kudretin ilintisinin (*taalluk*) olmasının bir anlamı kalmaz.

Bundan sonra (yukarıdaki delilimizi) şu iki açıdan destekleriz: Bunlardan birincisi şudur: Makdûr ya yokluk (*adem*) ya da varlık (*vücûd*) olmalıdır. Onun adem olması imkânsızdır zira bu, mutlak olumsuzluktur; muhaliflere göre ise mevcûd, makdûrdan başka bir şeydir. İkincisi de şudur: Onlar (muhalifler), makdûr oluşunun imkânsızlığı bakımından hâdisin bâkî gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki birinci durumdaki imkân, kudretin varlığından kaynaklanır. Bundan sonra gerçekleşecek durum ise, kudretin taalluk ettiği bir hal değildir. Şayet bu mümkün olsaydı birinci halde bâkî, kudretten meydana gelen bir makdûr olurdu. Nitekim birinci halde hâdis, vukuundan önce kudretten meydana gelmiş bir makdûrdur. Onların (muhaliflerin) buna verecek cevabı yoktur.

"Hâdis meydana gelen ve olandır. Onu meydana getirmek için kudrete ihtiyaç vardır. Hâdis, bu kudretle meydana gelince, kudrete olan ihtiyaç ortadan kalkar ve hâdis sürekli devam eden bâkî konumuna gelir" derlerse, şöyle karşılık veririz: Onların bu söyledikleri, kendisi için zorunlu bir illete bağlı bulunan bir hükümle bâtıldır. Zira hüküm, sübûtu esnasında, illetle aynı anda bulunur ve hiçbir kimse

"Hüküm meydana gelirken, sübûtuyla birlikte eş zamanlı bir illetin takdirine ihtiyaç duymaz" diyemez. Aynı şekilde sonuç doğuran (*müvellid*) sebep de *müsebbeb*in vukuu ile eş zamanlı olabilir ve -inşallah, istitâattan sonra zikredeceğimiz üzere- onda bu meydana gelişi zorunlu kılar.

Ayrıca akıllı bir kişi, zihninde şu üç durumu varsayabilir: Adem hali; onun akabindeki hudûs hali; ve hudûstan sonraki bekâ hali. Adem hali, yokluğun devam etmesine bağlı olarak var olur. İkinci hale (hudûs hali) gelince, bir kudret taalluk etmeseydi kendisindeki adem hali devam edecekti. Ona kudret taalluk edince de sürekliliği mümkün olan *adem*in yerine varlık *vücûd* kazanmıştır. Üçüncü halde varlık devam eder ve dolayısıyla bir kudretin taallukunu düşünmeye ihtiyaç yoktur.

Sonra Mutezile, geçersizliği aşikâr olan bir şeyi benimsemiş ve şöyle demiştir: Birinci halde kudret makdûru öncelerse, ikinci halde kudrete zıt bir acizliğin ortaya çıkması mümkündür. Acizlik, kudretin varlığının akabinde üçüncü halde etkisini gösterecektir ki onlara göre bu da acizliğin varlığından sonraki ikinci bir haldir. Şöyle ki, kudret sahibi (*kâdir*) ikinci halde ölse, ölüme rağmen makdûrun meydana gelmesi tasavvur edilebilir. Çünkü güç yetirilen makdûr fiil, hayat şartına bağlı değildir. Aklı başında hiç kimse böyle bir cehalete sarılmaya rıza göstermez.

Bir kimse "Birbiriyle ilintili iki zıt sıfat, taalluktaki çelişkilerine rağmen tek bir hükümde ortaya çıkabilir; dolayısıyla hâdis kudretin makdûrla eş zamanlı olduğuna hükmettiğinizde, acizlikle kendisinden aciz kalınan şeyin de eş zamanlı olduğuna hükmetmeniz de gerekir ki bu muhaldir. Zira kişi, gelecekte gerçekleşecek bir şeyi meydana getirmekten şu anda acizdir" diyebilir. Arkadaşlarımızın bir kısmı korkmuşlar ve kudretin aksine aczin, âciz kalınan şeyden önce olduğuna hükmetmişlerdir ki bu geçersizdir. Çünkü acz, iki zıt arasında varlığına inanılan çelişkiye rağmen, kudretin taallukuna uygun olarak

taalluk etmelidir. Dolayısıyla kendisine güç yetirilmesi tasavvur edilemeyen şeyden âciz kalınması da tasavvur edilemez.

Bunu böyle bilin ve kulun cisimlerden ve renklerden âciz olduğunu söyleyen kişinin bunu mecâzî olarak söylediğinden kesin olarak emin olun. Zira mecâzi olarak dile getirilen aczden maksat, kudretin bulunmamasıdır. Bu tıpkı, cehaletin bir tür inanç oluşu gibidir. Nitekim herhangi bir şeyden gafil olan bir kimse, hiçbir şeye inanmasa bile, o şeyin cahili olarak isimlendirilir. Buradan şu sonuç çıkar: Kendi isteğiyle hareket eden kişi, hareketi esnasında buna güç yetirebildiği gibi gayri ihtiyari titreyen birisi de titremeyi durdurmaktan âcizdir.

[Fasıl]
Hâdis Kudretin Makdûru Tektir

Hâdis kudret sadece bir makdûra taalluk eder. Mutezile, kudretin zıtlara taalluk ettiği görüşünü benimsemiştir. Onların ekseriyeti, hâdis kudretin birbirine zıt olmayan farklı şeylere de taalluk ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu konudaki temel ilkelerine göre hâdis kudret, zamanın akışı içerisinde sayısız makdûrlara taalluk eder. Onlar, tek bir kudretin aynı zaman ve aynı mekânda birbirinin benzeri iki şeyi meydana getiremeyeceği, bunun ancak iki farklı kudretle gerçekleşebileceği hususunda ittifak halindedirler. Yer ve zaman aynı olduğu halde benzerlerin sayısı arttığında, onların sayısı kadar kudretlerin sayısı da artar.

Bize göre uygun olan yol, bu meseleyi bir önceki konuya dayandırmaktır. Dolayısıyla, hâdis kudretin iki zıdda taallukunun reddedilmesi hususunda şunu söyleriz: Şayet hâdis kudret iki zıdda taalluk etseydi, bu ikisiyle aynı anda bulunurdu. Bunun kaçınılmaz sonucu, bu taallukun her iki zıt şeyle bir arada bulunmasıdır ki bu da zorunlu olarak batıldır. Zira iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsız olduğu bedihî olarak bilinir. Birbirine zıt olmayan farklı şeyler hususunda tartışmaya girecek olursak şunu söyleriz: Kul için makdûr olması sahih olan her şeye tek bir kudret taalluk etseydi, söz konusu etkin (*kâdir*) kudretin, bir sürüngeni de bütün bu ilimler, iradeler gibi makdûrları

elde etmeye kâdir kılması gerekirdi. İşte bu, herhangi bir nazar (*sebrü nazar*) ve ciddi araştırmaya (*taksîmü fikr*) başvurmadan geçersizliği bilinen hususlardandır. Ayrıca, (bu tartışmayı) bir önceki meseleye dayandırmak, şu hususa da şamildir.

Burada muhaliflere "Tek bir kudretin iki zıdda taalluk edebileceğine hükmettiğinize göre bu kudret, niçin o iki zıddın birinin değil de diğerinin meydana gelişine hasredilmiş olsun?" diye bir soru sorarız. Onlar "İki zıttan sadece kendisi kastedilmiş olan meydana gelmiştir, bu yüzden meydana geliş/oluş, sadece ona has kılınmıştır" derlerse bu cevap şu iki açıdan geçersizdir: Birincisi, dalgın ve uyuyan bir kimseden, iradesi dışında iki zıddan biri meydana gelebilir. Kudret, meydana gelen için geçerli olduğu kadar meydana gelmeyen için de geçerlidir. İkinci olarak da şunu söyleriz: İrade (gönüllü/istekli olma) bir kudretin eseri olarak meydana gelirse onun zıddı olan istememe (*kerâhiyye*) de bir makdûr olarak meydana gelmiş olur. Şu durumda, size göre irade, irade edilmediği halde, iradenin ne özelliği var da meydana geliş sadece ona hasrediliyor? Mutezile bu soruya cevap vermez. Bize göre meydana gelen (şey) makdûrdur, bu yüzden o, kendisine etki eden kudretin yaratılmasıyla meydana gelmiştir. Kesin olan şu ki, (tek bir) kudret, meydana gelenin dışında başka bir şey için geçerli değildir.

Bu konuda Mutezile'yi susturan hususlardan biri de onlara şunun söylenmesidir: Gaflet/dalgınlık ilme zıttır. Bu sebeple, size göre beyazın ortaya çıkmasıyla siyahın kaybolması gibi, gafletin ortaya çıkmasıyla da ilim/bilgi yok olur. Bir şeyi bilmeye güç yetiren bir kimsenin, o şeyden gafil olmaya da güç yetirmesi gerekir. Kesin olarak bilinmektedir ki, gaflet makdûrun dışındadır (bir kudrete bağlı olarak ortaya çıkan bir şey değildir). Mutezile bu meselede bir tökezleme/hata içindedir, ne var ki bu kitap, konunun daha geniş ele alınmasına müsait değildir.

Onlar "Kâdir, ya bir şeye sarılmak ya da o şeyden uzak durmak gibi bir yol seçmek zorundadır. Bu da ancak iki zıddan birinin meyda-

na gelme imkânı varsa gerçekleşir. Şayet kudret tek bir makdûra taalluk etmiş olsaydı, kul sadece o şeye sığınmış olur, başka bir şeye sığınma imkânı olmazdı" diyebilirler. Bu söyledikleri, sadece kuru bir iddia ve mezhebin görüşüyle yetinmekten ibarettir. Bir şeyi terk edebilme kudreti, o şeyi yapma kudretinin şartından değildir. İlim malumuna hangi şekilde taalluk ediyorsa, hâdis kudret de makdûruna o şekilde taalluk eder. Dolayısıyla, ilmin maluma taalluk etmesi şartı, zıddına da taalluk etmesi şartını gerektirmez.

Ayrıca bu söyledikleri, kendilerinin "Bir kişi yasaklandığı bir şeyi yapmaya kâdirdir" şeklindeki düşünceleri açısından da doğru değildir. Bu konudaki ilkeleri şudur: Kendisine sınır konan ve bağlanan bir kimse, yürümeye ve göğe yükselmeye kâdirdir. Makdûrun meydana gelmesinin imkânsızlığına rağmen kudretin varlığına hükmetmek mümkün ise, bizim de zıddına güç yetirmeksizin bir şeye kâdir olunabileceğini ispat etmemiz de akla uzak bir durum değildir.

[Fasıl]
Güç Yetirilemeyecek Şeyle Sorumlu Tutulma
(*Teklîfü mâ lâ yütâk*)

"Güç yetirilemeyecek şeyle sorumlu tutulmayı mümkün görmek, mezhep önderinizin yaygın görüşlerinden biridir. Şu halde benimsediğiniz bu düşünceyi açıklayın ve meseleyi tasvir ederek delilinizi ortaya koyun" denilirse, biz de şöyle söyleriz: Güç yetirilemeyecek şeyle sorumlu tutulmanın (*teklîfü mâ lâ yütâk*) birçok çeşidi vardır. Bunlardan biri, iki zıddın birlikte teklif edilmesi ve makdûrât nevinden olmayan şeylerin gerçekleşmesinin mümkün oluşudur. Bize göre bu aklen mümkündür, imkânsız değildir. Üstadımız, bayılmış veya ölmüş biri gibi kendini bilmeyen bir kişinin mükellef tutulabileceği hususunda farklı cevaplar vermiştir.

İmkânsız bir şeyin (*muhal*) teklif edilebileceği hususundaki delil, oturan bir kimseye ayağa kalkma emrinin verilebileceğine dair oluşan ittifaktır. Biz, ayağa kalkmaya takati olmaksızın oturan kimseye dair kesin delili ortaya koymuştuk. Her ne kadar mümkün olmasa da ayağa

kalkma gücü yokken bu emredilebileceğine göre, geriye muhal olan bir şeyin teklif edilmesini imkânsızlaştıracak bir şey kalmaz.

"İki zıddın bir araya gelmesinin aksine, ayağa kalkmak genel anlamda mümkündür" denirse, şöyle karşılık verilir: İki zıddın bir araya gelmesinin imkânsız oluşu gibi, bir kudret olmaksızın ayağa kalkmak da muhaldir. Kişiye emredilen şey, onun güç yetirebileceği ayağa kalkmadır.

"Ayağa kalkmakla emrolunan kimsenin bu fiili terk etmesi yasaktır. Eğer oturan kimse, otururken emrolunduğu kalkma fiiline güç yetiremiyorsa, nehyolunduğu oturma fiiline güç yetiriyor, demektir. İşte teklifin bağlı olduğu şey budur" denilebilir. Bu, meseleyi ortaya koyma hususunda akla en uygun yoldur; fakat dikkatli bir tahlile tabi tutulduğunda bunun şu iki husustan dolayı batıl olduğu anlaşılır: Birincisi; yeryüzünde durmak mümkün ve güç yetirilebilecek ise de reddedenlere göre göğe yükselme emri, muhalin teklif edilmesi türündendir. Bu, yükselmenin ve havada uçmanın zıddı olan bir durumdur. İkincisi; yasaklanmış olsa da burada kastedilen, oturmak değil güç yetirilemeyecek bir şeyin istenmesidir ki bu da havada uçmaktır.

"İki zıddın emredilmesi, o ikisinin birlikte yapılmasını istemeyi ifade eder. İkisinin birlikte yapılmasını istemek de bir iradeyi gerektirir. Hâlbuki iki zıt şeyin birlikte irade edilmesi ise imkânsızdır" derlerse, şöyle karşılık veririz: Bu, emrolunan şeyin emredenin bir isteği (*murâd*) olması gerektiği düşüncesine dayanır. Hâlbuki bize göre durum böyle değildir. Zira Allah, kâfire iman etmesini emreder; O'nun ilminde kâfir, şakî olduğu sürece de Allah onda imanın vukuunu istemez.

"Aklen mümkün gördüğünüz bu durumun şer'an vukuu hususunda da bir ittifak var mıdır?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Şeyhimiz, bunun şer'an vaki olduğunu söylemiştir. Zira Allah, Ebu Leheb'e Hz. Peygamber'i tasdik ederek haber verdiği şeylerin hepsine iman etmesini emretmiştir. Ne var ki rivayetlere göre, Ebu Leheb iman etmemiştir. Allah, Hz. Peygamber'i tasdik etmeyeceği halde Ebu

Leheb'e onu tasdik etmesini emretmiştir. Bu da iki zıddın bir araya gelmesi demektir. Birçok ayet, güç yetirilemeyecek şeyle yükümlü olmaktan Allah'a sığınmayı vurgulamaktadır. Mesela "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ / *Ey Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyleri bize yükleme!*"[99] ayetinde bu açıktır. Şayet böyle bir şey mümkün olmasaydı, bu hususta Allah'tan yardım dilemin de bir anlamı olmazdı.

[Fasıl]
Renkler, Tatlar ve Benzerlerine Güç Yetirme

"Renkler, tatlar ve benzerlerinin kulun makdûru dışında olduğunu neye dayanarak anladınız?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririz: Bunların tamamı kulların makdûru olsaydı, onlara güç yetiremedikleri zaman âcizlikle vasfedilmezlerdi; çünkü bir mahal aynı anda bir şeyin kendisinden ve zıddından hâlî olamaz. "Kulların bunlara gücünün yetmeyeceğinden nasıl emin olabilirsiniz?" diye sorulursa, şu cevabı veririz: Kullar âciz olsalardı, muhakkak âcizliklerini hissettirirlerdi, zira âcizlik ilimler, iradeler ve benzerleri gibi hissedilebilen şeylerdendir. Bunun delili şudur: Güç yetirilmesi mümkün olan şeylerden âcizliğin, bilgilere engel olan mânilerin ortadan kalkmasıyla zorunlu olarak bilinmesi gerekir. Ayrıca onun idrak edilmesinin gerekliliği, araz oluşundan ve başka bir sıfattan dolayı değil, ancak acz oluşundandır. İşte bu yüzden her aczin bilinmesi gerekir. Zira renklere dair bir âcizlik ve kudret idrak edilmediğine göre kesinlikle biliriz ki onlar makdûrât nevinden şeyler değillerdir. Doğru yola ulaştıran ancak Allah'tır.

[Fasıl]
Henüz Meydana Gelmemiş Şeylere Allah'ın Kudretinin Taalluku

Allah'ın, meydana gelmeyeceğini bildiği hâdisleri var etme imkânı O'nun makdûrudur. Şöyle bir örnekle bu husus açıklanabilir: Şu anda gerçekleşmeyeceğini bildiği halde, kıyameti hemen şimdi koparması

[99] Bakara, 2/286.

Allah'ın makdûrudur. Ne var ki kelâmcılar bu konuda ihtilaf halindedirler. Bana göre ise bu konuda görüş ayrılığının bir anlamı yoktur.

Esasen gerçekleşmeyeceği malum olan bir şeyin Allah'ın makdûru olmasının anlamı o şeyin bizzat mümkün olması demektir. Bununla birlikte o şey Allahın kudreti dâhilindedir. Hâdis kudretin renklere taallukunun sınırlı oluşuna bakılarak Allah'ın kudretinin bunlara taalluku sınırlandırılamaz. Dolayısıyla onun makdûr olmasıyla kastedilen budur. Sonra, Allah'ın vuku bulmayacağını bildiği şey asla meydana gelmez.

[Fasıl]
Tevellüdü Savunanlara Reddiye

Hâdis kudret ancak kendi(sinin etki alanında) mahallinde kaim olana taalluk eder; söz konusu kudretin mahallinden uzakta meydana gelen şey onun makdûru olamaz; bilakis o, kulun iktidarı dışında, Allah'ın bir fiili olarak meydana gelir. Kulun yaslanmasıyla birlikte taşın yuvarlanması, Ehl-i Hakk'a göre, kulun makdûru değildir.

Mutezile, kudretin mahallinden veya kudret mahallinin kendisinden kaynaklandığı ortamdan ayrı olarak vuku bulan şeyin, doğrudan kudrete muhatap olan makdûr sebepten tevellüd ederek (*mütevelliden*) meydana gelmesini mümkün görmüşlerdir. Taş kendisine dayanılınca yuvarlandığında, onun yuvarlanması kudret mahallinde bulunan bir dayanmadan tevellüd etmiş olur.

Dahası, onlara göre mütevellid, sebebin failinin fiilidir; sebep vasıtasıyla bu onun makdûrudur. Kudret mahallinde bulunan nazardan kaynaklanan nazarî ilim gibi mütevellidâtın bir kısmı kudretin mahalline tekaddüm eder. Neyin mütevellid olup neyin olmadığı hususunda karmaşa, uzayıp giden ayrıntılar ve ihtilaflar mevcuttur. Bizim burada maksadımız, onların görüşlerinin ayrıntılarını sayıp dökmek değildir.

Ehl-i Hakk'ın bu konuda ulaştığı sonucun doğruluğunun delili şudur: Onların (Mutezile) mütevellid olarak vasfettikleri şey ya makdûrdur ya değildir. Eğer makdûr ise, bu iki yönden geçersizdir.

Birincisi, onların ilkelerine göre, engellerin ortadan kalkması halinde sebep, sonucu zorunlu kılar. Sebebin varlığı esnasında ve sonrasında sonucun bulunması zorunlu olduğuna göre, sonucun, sebebin zorunluluğundan bağımsız olması ve ona tesir eden kudretten müstağni olması gerekir. Tevellüdü savunanların görüşünü (bir anlığına) kabul etsek, sebebin varlığı ile engellerin ortadan kalkmasını dikkate alsak, bununla birlikte kudretin kesinlikle bulunmadığına da kanaat getirsek, daha önce itikadlar bahsinde geçtiği üzere, sebep var olduğu zaman sonucun (*müsebbeb*) var olması gerekir. İkincisi ise, sonuç makdûr olsaydı, sebebin aracılığı olmaksızın var olması tasavvur edilebilirdi. Bunun delili, kul sebep olmadığında o, Allah'ın makdûru olarak meydana gelir; çünkü o, sebebin aracılığına ihtiyaç duymaksızın Allah'ın makdûru olarak var olur.

"Allah Teâlâ zatıyla kâdirdir, kul ise kudretle kâdirdir. Zât ile kâdir olmak kudret ile kâdir olmaktan farklıdır. Bu yüzden Allah, kulların kudretle güç yetiremeyecekleri türlere/şeylere (*ecnâs*) güç yetirmekle (*iktidâr*) vasfolunur" derlerse, şunu söyleriz: Bu bir sonuç vermez, zira size göre kudretin, görünen âlemde (*şâhid*) makdûrun meydana gelmesinde bir etkisi yoktur. Fiili ortaya koyan şey, ancak kâdirin kâdir oluşudur. Dahası, bu hüküm görünür âlemde kudrete bağlıdır; Allah ise, zorunlu (*vâcib*) varlık oluşu ve zorunlu varlığın da size göre herhangi bir illetle muallelliği imkânsız olması sebebiyle, gâibdir, gayr-i muallеldir. Bundan dolayı siz, görünen ve görünmeyen âlemde kâdirin kâdir oluşunun alametinin, yaratma (*ihtirâ'*) olduğunu ileri sürdünüz, kulun da sonsuz sayıdaki makdûrâta güç yetirebileceğine hükmettiniz. Bundan sonra bazı şeyleri/türleri kulların makdûrâtından çıkarmakla (yukarda verdiğiniz) hükümdeki ilkenizle çelişmekten kurtulamazsınız. Siz burada reddettiğiniz şeyi açıklamak zorundasınız. Makdûrâtın hükmü hususunda *şâhid* ile *gâib*i bir tutma talebi aleyhinize iken çürük (*fâsid*) kaidelere dayanmak size bir fayda sağlamaz.

Bizim zikrettiğimiz şeylerle *mütevellid*in kulun makdûru oluşu batıl olduğuna göre –nitekim bu, geçersizliğini ortaya koymak için

özen gösterdiğimiz bir bölümdü ki bu, bütün Mutezile'nin görüşünü de geçersiz kılar- *mütevellid*in makdûrun dışında oluşuna hükmetmekten başka bir seçenek kalmaz. Bir kimse bu şekilde hüküm verirse, meydana gelen fiilin, sebebin failine ait olmadığını açıkça ifade etmiş olur. Zira fiilin şartı, fâilin makdûru olmasıdır. Fâili olmayan bir fiilin sübûtu mümkün olursa, âlemin cevherleri ve arazları olarak bildiğimiz şeylerin Allah'ın fiili olmadığına hükmetmek de mümkün olur. Hâlbuki bunlar, kendisi dışındakini gerektiren bir makdûr sebebe bağlı olarak meydana gelirler. İşte bu, dinden çıkmak ve Müslümanların görüşünden sapmaktır.

Tevellüd görüşünü kabul etmek, onu benimseyen kişiyi, aklı başında kişilerin yüz çevirdiği ve fesadı daha işin başında anlaşılan rezilliklere sürükler. Sözgelimi, adamın biri bir ok fırlatır ve ok hedefine ulaşmadan önce kendisi ölür; ok gider bir canlıya isabet eder (ve onu yaralar); sonra bu yara, o canlı ruhunu teslim edinceye kadar senelerce kanar durur; bütün bunlar oku atan kişinin ölümünden sonra meydana gelir; işte bu kanama ve acılar oku atan kişinin fiili sayılır. Hâlbuki bunlar oku atan kişinin ölüp kemiklerinin dağılıp gitmesinden sonra olan şeylerdir. Oysa öldürme fiilini, bir ölüye isnat etmekten daha büyük bir hata olamaz.

Allah'ın bütün hâdisleri yaratma hususunda tek olduğuna dair başvurduğumuz delillerin tamamı, mütevellid fiillerin, sebeblerin failinin ürünü olduğunu iddia edenleri reddetmek üzere bu fasılda da geçerlidir.

"Biz sonuçların (*müsebbebât*) bir takım kasıtlar, illetler (*devâ'î*) ve sebepler zincirine göre meydana geldiğini görüyoruz. Nitekim kaim kudretin mahallerinde doğrudan etki ettiği makdûrlar da illetlere ve kasıtlara uygun olarak meydana gelirler" derlerse onların ileri sürdükleri bu husus, bizim amellerin yaratılması konusunda çürüttüğümüz ve geçersizliğini açıkladığımız şeylerdendir.

Ayrıca, onların gayr-i mütevellid olarak kabul ettikleri şeyler, gerçekte, bizi destekleyecek tarzda onların görüşlerini geçersiz kılar. Nite-

kim doymak, suya kanmak, hastalanmak, iyileşmek ve Mutezile'nin çoğunluğuna göre ölüm; iki cismin birbirine dayanması veya binmesiyle sürtünme neticesinde ortaya çıkan hararet; çakmağın çakıldığında parlaması; muhatabın kendisine bir şey anlatılması, onun utandırılması ve korkutulması esnasında anlaması, utanması ve korkması vb. bütün bu hususlar hasımlarımız nezdinde gayr-i mütevelliddir. Bu, kasıtlara göre meydana gelme sırasındaki kıyaslamalarına uygun olsa da, durum değişmez. Onlar "Delil olarak ileri sürdüğünüz şeyler farklı durumları ifade eder, dolayısıyla aynı tarzda bir genelleme söz konusu olamaz" derlerse şöyle deriz: Aynı durum, taş atma, yaralama, ağırlık kaldırma ve taşıma gibi tartışma konusu olan her şey için geçerlidir.

[Fasıl]
Kuvvetler ve Akıllar

Filozoflar şu görüşleri benimsemiştir: Tabiî istidadların ve kuvvetlerin eseri olan kevn (oluş) ve fesâd (bozuluş) -ki bu iki tabirle kastolunan şey, dört unsurun birleşme ve ayrılmasıdır- ile Ay altı âlemde ve onun yörüngesinde cereyan eden zorunlu dönüşümlerin tamamı tabiatın eserleri iken, hava, su ve topraktan soyutlanmış ayüstü âlemde meydana gelen her şey, feleklerin nefisleri ve akıllarının eserleridir. Ayrıca, bu eserler ilk ruhanî varlığa, o da ilk varlığa -ki iddialarına göre bu, sebeplerin sebebi ve gerektiricisi olan Allah'tır- dayanır.

Onların ilkelerine göre bir şeyi yaratmada ilk varlığın tercihi gerekmez. Aksine onun varlığı ilk ruhanî varlığı, bu varlık da zorunlu olarak feleği, onun nefsini ve aklını meydana getirir. En üst felekten ay feleğine ulaşıncaya kadar her aşamada durum bu minval üzere cereyan eder. Üst âlemdeki eserler (varlıklar) birbiriyle uyumludur, onlarda bir ihtilaf olmadığı gibi şekillerin değişmesi de söz konusu değildir. Güneş, sahip olduğu şeklin dışında başka bir şekil üzere tasavvur edilemez. Farklı şekilleri kabul etmek ancak kevn ve fesâd âleminin *heyûlâsı* için söz konusudur. Burada *heyûlâ* ile cevherler; arazlar ile de suretler kastedilir.

Ayrıca onların ilkelerinin özü şudur: Ulvî âlem ile kevn ve fesâd âleminin bir başlangıcı yoktur; malûlün illetle beraber olması gibi bunlar da ilk varlıkla birlikte var olmuşlardır. Dolayısıyla burada en uygun olan; kesin delili, âlemin hâdis oluşu üzerine kurmamızdır. Çünkü âlemdeki her şey sürekli değişime maruz kalmaktadır. Bunun kabul edilmesi onların ilkelerini geçersiz kılar.

Ayrıca onların söylemiş oldukları şeylerin hepsi sonuç vermeyen keyfî birer hükümden ibarettir. Onlar *ilâhiyât* olarak isimlendirdikleri bu konularda, düşünürlerin (*nazzâr*) görüşlerini ısrarla dikkate alma ve bunları aklî deliller vasıtasıyla sınamaktan asla vazgeçmezler ve bunu da itiraf ederler. İddialarınca *ilâhîyât* konularına, ahlakı güzelleştirerek; sayılar, hendese, tabiat ilimleri ve müzikle ilgili ilimlerin özü olan *riyaziyât* ile vâkıf olunur. Bunlara sahip olan, *ilâhiyât* bilgilerini delile ihtiyaç duymadan elde eder.

Şaşırtıcı işlerinden biri de kelâmcıların kesin delillerini küçümsemeleridir. Onlar, bu delillerin en üst derecesi *cedeliyât* olan birtakım muğalatalardan ibaret olduğunu ve hiçbirisinin burhânî kıyas içermediğini iddia ederler. Ayrıca kendilerince en kapalı şeylerden bile olsa, mizaca uygun olan şeyi delilsiz kabul ederler. Bu yüzden kendilerine şu sorular sorulur: İlk varlığın kendisi dışındaki her şeyin gerektiricisi olduğunu kabul etmekle niye yetinmediniz? İlk ruhâni varlığın ve ardından sonrakilerin zorunluluğuna dair deliliniz nedir? Bunlar sadece sonuçsuz keyfî hükümler değil midir? Bu kitap bundan fazlasını kaldırmaz.

Ay altı âlemde bulunan ve tabiatlar olarak isimlendirdikleri şeylere gelince, bunlardan bir şey çıkmaz. Çünkü onlar işaret ettikleri bütün bu şeylerle, unsurların belli ölçülere göre bir araya gelmesini kastetmişlerdir. Eğer unsurların bir araya gelmesiyle bunların birbirine girmesini [100] kastediyorlarsa bu muhaldir. Zira yer kaplayan (*mütehayyiz*), yer kaplayıcı olması bakımından var olmuş değildir.

100 Metinde "يداخل" şeklinde geçmektedir. Ancak cümlenin anlamı açısından bu "تداخل" olarak okunmuş ve böyle tercüme edilmiştir.

Şayet bir yer kaplayıcının yer kaplayıcı olmak bakımından kaim olması mümkün olsaydı, âlemin kendisinden bir şey eksilmesi düşünülmeksizin bir hardal tanesi kadar yer kaplayan şeye indirgenmesi mümkün olurdu. Bunun geçersizliği ise zarurî olarak bilinmektedir. Şayet unsurlar birbirine karışsaydı tek bir alanda ateşin sureti olan ısı, havanın sureti olan nem, suyun sureti olan soğukluk, toprağın sureti olan kuruluk bir araya gelirdi. Bunun geçersizliği, aklen zarurî olarak bilinir. Şayet bu unsurların birbirine bitişik olduğunu ve her bir unsurun kendine has bir alanıyla kendine ait bir sureti bulunduğunu iddia ederlerse, bu unsurların bulundukları merkezlerde kendi basit suretlerinde kalmaları gerekir. Unsurlar yer kaplarlar; çünkü onlar kapladıkları alanı işgal eden şekil sahibidirler. Onlar sûretlere sahip atomik parçacıklardır (أجزاء هيولانية). Bu kitapta bu kadarıyla yetinin.

[Fasıl]
Kâinâtın Meydana Gelmesini İsteme

Bu bölümü iradenin hükümleri, amellerin yaratılması ve kaderin taalluk ettiği şeylerle ilgili gördüğümüzden bu esasları burada sunmayı uygun bulduk. Artık, Ehl-i Hakk'ın meydana gelecek şeylerin irade edilmesi hususundaki görüşlerini zikretmemizin ve onlara muhalif olanları reddetmemizin vakti gelmiştir.

Bize göre her hâdis, Allah'ın muradı üzere meydana gelmiştir. Allah'ın iradesinin taalluku, hâdislerin bir kısmını dışarıda bırakıp diğer kısmına hasredilemez. Bilakis Allah, hâdislerin tamamının -hayrı ve şerriyle, fayda ve zararıyla- meydana gelmesini irade edendir.

İmamlarımız arasında bu hususu ayrıntılarına girmeksizin genel olarak ele alanlar vardır. Küfrün, Allah'ın muradı olup olmadığı sorulduğunda kişi cevabında -buna inansa da- iradenin Allah ile ilişkili olduğunu hâssaten zikretmez. Ancak o, hataya yol açacağını düşündüğü için böyle söylemekten kaçınır. Zira insanların birçoğu Allah'ın murad ettiği şeyi emrettiğini ve kişiyi ona yönlendirdiğini zanneder. Nice lafız vardır ki ayrıntılar belirtilmeksizin umumî olarak kullanılır. Nitekim sen "Âlem ve ondaki her şey Allah'ındır" dersin. Eğer soru,

bir çocuk veya eş hakkında gelecek olursa, "Eş ve çocuk Allah'ındır" demezsin. İmamlarımızdan bu işi tahkik edenler iradenin umumî veya hususî, mücmel veya mufassal olsun hâdis olan her şeye taalluk ettiğini söylemişlerdir.

Muhabbet ve *rıza* da iradenin taalluku açısından Ehl-i Hakk'ın ihtilaf ettiği konulardandır. Bir kimse "Allah kâfirlerin küfründen hoşlanıp ona razı olur mu?" diye sorduğunda, imamlarımızdan böyle söylemeyi uygun görmeyerek bundan kaçınanlar olmuştur. Sonra bunlar kendi aralarında iki gruba ayrılmışlardır.

Bir kısmı şöyle söylemiştir: *Muhabbet* ve *rıza* ile kast olunan şey Allah'ın lutuf ve ihsanıdır. Bunlar Allah'ın fiilî sıfatlarındandır. "Allah bir kulu sevdi" denildiğinde bununla ona şefkat göstermesi ve ona meyletmesi değil, kuluna nimet vermesi kastedilir. Kulun Rabbine olan muhabbeti, O'na boyun eğerek itaat etmesidir. Çünkü Allah meyletmekten ve meyledilmekten münezzehtir.

Onlardan bir kısmı *muhabbet* ve *rıza*yı iradeye hamlederler ve şöyle derler: İrade kula ulaşan bir nimete taalluk ettiğinde bu (irade) muhabbet ve rıza olarak isimlendirilir. Bu, kula yönelik bir cezaya taalluk ettiğinde ise gazap olarak isimlendirilir. *Muhabbet*i fiilî sıfatlara hamledenler; *gazab*ı da fiilî sıfatlara hamlederler.

Muhakkik imamlarımızdan bir kısmı, Mutezile'nin abartmalarından etkilenmemiş ve "Muhabbet ve aynı şekilde rıza, irade anlamındadır. Allah küfre izin verir ve cezayı hak edenin küfrüne rıza gösterir" demişlerdir. Muhabbetin irade olduğu sabit olunca, aslında bu faslın amacı olmayan arızî bir durum ortaya çıkar.[101] Şöyle ki; Allah'a sözlük anlamıyla muhabbetin taalluk etmediğini bilmelisin. Çünkü irade, yenilenen şeye taalluk eder. Hâlbuki Allah ezelîdir, başlangıcı yoktur. Bir şeyi isteyen (mürîd), -yokluğu câiz olan şey mevcut olmasa bile-

[101] Bu paragrafın buraya kadar olan kısmı, eserin, Muhammed Yûsuf Mûsâ ile A. Abdülmün'im Abdülhamîd tarafından yapılan neşrinde (Kahire 2002, s. 239) yer alırken, Es'ad Temîm tarafından yapılan neşrinde (Beyrut 1985, s. 212) bulunmamaktadır.

olmayan fakat olması mümkün bir şeyi talep eder. Kıdemi sabit ve yokluğu muhal olan şeye irade taalluk etmez.

İki zıt şeyin bir araya gelmesi kesin olarak *müstahil* olduğundan, irade sahibinin böyle bir şeyi istemesinin mümkün olmaması, bu konuda gerçeği ortaya çıkarır. Siyahın siyah olmasının zorunlu olduğuna inanan kimsenin durumu da böyledir. Dolayısıyla bu kimsenin, siyahın siyah olmasının zorunluluğuna inanmasına ve varlığının bu şekilde devam ettiğini düşünmesine rağmen, onun siyah olmasını istemesi *müstahil*dir. Burada söz, bizi bölümün hedefini açıklamaya sevk etmektedir.

Mutezile şöyle demiştir: Allah fiillerini irade eder ancak kerâheti irade etmez. O, kulların fillerinden taat ve ibadeti (*kurbet*) irade eder, onların yasaklanan fiilllerini (*mahzûrât*) istemez (*kârih*). Bu fillerden mübah olanlara ve sorumluluk taşımayan çocukların ve hayvanların fiillerine (*makdûrât*) gelince, Allah bunları ne irade eder ne de kerih görür.

Bizim açımızdan burada aklen izlenebilecek iki metot vardır: Birincisi, fiillerin yaratılmasına dayanır. Daha önce açıkladığımız üzere, Allah yaratılmış her şeyin Rabbi ve yaratıcısıdır. Bunun zorunlu sonucu da Allah'ın, her hâdisi irade eden (*mürîd*), onu var etmeyi ve yaratmayı kasteden (*kâsıd*) olmasıdır. İkincisi ise, fiillerin yaratılması esasına ihtiyaç duymaksızın nakil ve şeriatın gereklerine göre meseleyi akılla ele almamızdır.

Delil olarak şunu da söyleyebiliriz: Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul edenler, O'nun her türlü noksanlıktan ve eksiklikten münezzeh ve yüce olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Akıl sahipleri (*erbâbü'l-elbâb*) iradenin (*meşîet*) geçerliliğinin, kudretin en güçlü işaretlerinden, kemâlin de en sağlam delillerinden biri olduğu üzerinde birleşmişlerdir. Bunu geçersiz kılan şey kendisini de geçersiz kılar. Mutezile, kulların ortaya koyduğu fillerinin çoğunu Allah'ın istemediğini, bilakis O istemediği halde bunların meydana geldiğini ileri sürdüğünde Allah'a kusur atfetmiş ve şunu söylemiş olur: Allah olmayan şeyi istemiş-

tir; istemediği şey gerçekleşmiştir; iradesi, yaratmış olduğu şeylere tesir etmemiş, mülkü üzerinde etkili olmamıştır; neticede hâdislerin çoğu İblis ve askerlerinin istediği şekilde meydana gelmiştir.

Mutezile, bunu savuşturmak için herkesin kolayca anlayabileceği ve kaçınabileceği bir takım kurnazlıklara başvurur. Biz onların kurguladığı ve sıradan halkı kandırdığı şeylerden bazılarını burada zikredeceğiz.

Onların söylediği şeylerden biri şudur: Allah, azgın kullarının boyun eğeceği bir mucize göstermek suretiyle halkı zorlamaya ve onları inanmaya mecbur bırakmaya muktedirdir. Eğer Allah halkı sadece kendi istediğini zorla yaptırmaya muktedir olmasaydı, noksanlıkla nitelenmesi gerekirdi.

Bu söyledikleri, sonuçsuz bir aldatmacadan ibarettir. Çünkü onlar Allah'ın, müminlerin imanını ve boyun eğenlerin itaatini yaratmadığı hususunda birleşmişlerdir. Onlara göre *ilcâ* (zorlama) ile kastedilen şey, kâfirlerin o anda iman etmeye mecbur kaldıkları müthiş mucizelerin gösterilmesidir. Dolayısıyla onların söyledikleri şey, burada bir sonuç vermez. Mucizeler ne kadar büyük olursa olsun Hakk'a boyun eğmeyen, inkârlarında direnen nice kâfir toplulukların bulunduğu bilinmektedir. Bu aklen de uzak bir ihtimal değildir. Mutezile'nin şöyle söylediğini ifade edenler de vardır: Nice kullar vardır ki, Allah'ın, kendi güçleri dâhilinde olmayan bir lütfu gerçekleştirdiğini bilir ve O'na o anda iman ederler. Bu durum lütuf bakımından akla aykırı olmadığına göre, korkutucu mucizeler konusunda da akla aykırı değildir.

Bu anlaşmazlığı ortadan kaldıracak olan şey, şu söyleyeceklerimizdir: Şayet onlar (iman etmeye) zorlansalardı, size göre imanlarının bir mükâfatı olmazdı; böyle düşünülseydi bu kötü bir şey olurdu. Hâlbuki sizin iddianıza göre Allah kötü şeyleri murâd etmez. O, ancak mükâfatı gerektiren bir imanı murad eder. Zorlama ve mecburiyetin olmaması seçme hürriyetinin gereğidir. Bu durumda Allah, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi istemiş olur; gerçekleşmiş olanı

istemesi de mümkün değildir. Hâlbuki Allah, saçmalayanların bu gibi sözlerinden münezzehtir.

"Allah'ın nehyettiği şeyin olması, emrettiği şeyin ise olmaması mümkün olduğu takdirde, kerih gördüğü şeyin gerçekleşmesi, istediği şeyin de gerçekleşmemesi mümkün olurdu" derlerse, böyle bir şey söz konusu bile edilemez. Çünkü O'nun emrettiği şeylerden gerçekleşmeyenler, gerçekleşmesini istemediği için meydana gelmemiştir. Söz konusu şeyin vuku bulmaması (Allah'tan) başkasına ait bir sıfattan kaynaklanır; bu da onun noksanlığını gerektirir. Eğer Allah'ın irade ettiği bir şey gerçekleşmezse bu durumda iradenin noksanlığı/etkisizliği O'nun dışındaki başka bir şeyden kaynaklanır. Dolayısıyla bizi susturmaya çalıştıkları şeyle kendilerinin susturuldukları şey arasında dağlar kadar fark vardır.

Bizim görüşümüzü güçlü bir biçimde destekleyen şeylerden biri, bazı sapmaların ortaya çıkması ve farklı görüşlerin çatışmasından önce Selef-i sâlihinin, tevile açık sayısız mücmel ifadeyi, olduğu gibi kabul edip üzerinde icmâ ettikleri ve sıkı sıkıya bağlandıkları "Allahın dilediği olur, dilemediği olmaz" cümlesidir.

Ulemanın üzerinde ittifak etiği şu husus, onların akıllarını karıştıran şeylerdendir: Meselâ zimmetindeki borcu ödeyebilecek olan kişi "Vallahi alacaklımın hakkını, inşallah, yarın ödeyeceğim" dese, fakat belirlenen süre dolup beklenen an gelince borcunu ödemediğinde, "inşallah" demek suretiyle yemininde istisnada bulunduğundan dolayı yemini bozulmaz. Bu, onun "Zeyd (alacaklı) isterse hakkını yarın ödeyeceğim" demesi gibi olur. Ancak Zeyd'in istemesi şüphelidir ve kesin değildir. Şayet Allah borcun ödenmesini kesin olarak irade etmiş olsaydı bu, "Zeyd dilerse alacaklımın hakkını yarın ödeyeceğim" diyen bir kimsenin sözüne benzerdi. Fakat Zeyd bu şekilde ister ve o da ödemezse, şüphesiz yeminini bozmuş olur.

Onlara şunu söylememiz, kendilerinin susturulmasını destekleyen bir husustur: "Size göre Allah, kâfirlerin iman etmelerini ister. Bu, Allah'ın hükmüne göre vâcibtir. O halde ey Mutezile topluluğu! Ma-

demki size göre irade hâdistir, Allah için bu iradenin ne zaman gerçekleşeceğini de açıklayın" şeklindeki isteğimize cevap verin. Onlar kesinlikle bu konuda bir vakit belirleyemeyecek, bu hususta kendilerine bir destek de bulamayacaklardır.

Mutezile'nin, tutunduğu şüphelerden biri -ki bunu zikretmek ve tafsilatlı bir şekilde ortaya koymak, tartışmalı bir ilkeye hazırlık mesabesindedir- şu sözleridir: Bir şeyi emretmek, emredenin muradını içerir. Emredenin sevmediği ve kaçındığı bir şeyi emretmesi, aklen imkânsızdır. Aynı şekilde, bir şeyi yasaklamak da, o şeyin onu yasaklayan için kerih olmasını içerir. Kişinin, sakıncalı olduğu için nehyettiği bir şeyi murad etmesi imkânsızdır. Onlar şöyle söyleyerek bu görüşü desteklemişlerdir: Kesin emir ile emredilen şeyin kerihliğini aynı anda düşünmek tenakuzdur. Yani bu, bir şeyi hem emretmek hem de nehyetmek anlamına gelir. Zira birisinin, "Sana şunu hem emrediyorum, hem yasaklıyorum" demesi ile "Sana bunu emrediyorum, fakat yapmanı hoş görmüyorum" demesi arasında bir fark yoktur. Emrolunan her şeyin emredenin muradı olduğu anlaşılınca bundan, Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimseden iman etmesini istemesi sonucu çıkar. Çünkü Allah, ona iman etmesini emretmiştir.

Birkaç açıdan bunu cevaplandırabiliriz. Bunlardan bir tanesi şudur: Emredenin emrettiği şeyden hoşlanmaması gibi onların aklen uzak kabul ettikleri bir durum, görünen âlemde pekâlâ mümkündür. Araştırmacılar bizim arzu ettiğimiz şey hakkında bazı örnekler vermişlerdir. Burada bunlardan sadece birini zikretmekle yetiniyoruz.

Bu örnek şudur: Bir kişi hizmetçilerini terbiye etmek isterken, onları cezalandırmada aşırıya kaçıp hafifçe dövmüş olsun. Bu iş etrafta duyulup devrin sultanına kadar ulaşınca, o da bu kişiyi söz konusu davranışından menetmek ve onu iyice uslandırmak için huzuruna çağırsın. Bu davet, o kişiye ulaştığında özür dileyerek "Hizmetçilerime bu şekilde davranmam, onların bana asi olmaları, söz dinlememeleri, istediğim şeyleri yapmamaları sebebiyledir" der. Ancak Sultan o kişinin bu işinden şüphe eder, söylediği söze güvenmez ve ona karşı öfkesi

devam eder. Hizmetçilerin efendisi de sözünün doğruluğunun araştırılmasını, hakkındaki şüphenin giderilmesini ister ve sultana şöyle der: Sözümün doğru olduğunu ispat için hizmetçilerimi çağırayım, gözünüzün önünde ve duyacağınız şekilde, onları bir kısım şeyleri yapmaktan menedeyim. Şayet onlar bana muhalefet eder ve emrime karşı gelirlerse, sözümün doğruluğu anlaşılmış olur. Eğer bana itaat ederlerse, sultanın gazabını hak etmiş olurum. Sonra hizmetçilerini huzura çağırsa ve onlara bir takım emirler verse ve bazı işlerden uzak durmalarını istese, şüphesiz haklı çıkmak için onların kendisine karşı gelmelerini ister.

Eğer onlar, verilen örnekte ortaya konan durumun gerçek bir emir olmadığı gibi, onunla kastedilen şeyin, boyun eğmenin gerekliliği de olmadığını ifade ederlerse, şöyle deriz: Bu zorunluluğun inkârıdır. Zira emir, efendiden onun durumunu gösteren bir takım karinelerle birlikte sâdır olursa, kesin olarak uyulmayı gerektirir. Çünkü hizmetçiler bu hususta şüpheye düşmezler; bilakis istek ve talebin bir gereklilik manası taşıdığını zorunlu olarak anlarlar. Şu halde bir takım karineleri bulunan bir emrin, bedihî ve zarurî olarak bilinenin aksine hamledilmesi nasıl mümkün olur? Efendinin özrü, vermiş olduğu emir içeriğinde her hangi bir şüphe bulunmayacak şekilde kesin olduğunda kabul edilirken emir niçin bu şekilde olmasın? Bu şekilde emir olmasaydı mazeretleri kabul edilmez ve açıklaması da geçersiz addedilirdi.

Emredilen şeyin (*me'mûrun bih*) emredenin muradı olmasının gerekmediğine delâlet eden şeylerden biri de *nesh* ilkesidir. Bu (*nesh*), bir hükmün sübût bulmasından sonra ortadan kaldırılmasıdır. *Mensuh*un, murad olarak takdir edilmesi imkânsızdır. Çünkü vâcib olan bir şey, yasak ve haram kılındığı takdirde, Mutezile'nin ilkesine göre (daha önce) istenen şey (*murad*), istenmeyene (*mekruh*) dönüşür. Bunun, Allah'ın hükümlerinde kabul edilemez oluşu icmâen sabittir. Bu, sanki *bedâ*nın sübût bulduğuna delâlet eder ki Allah bundan münezzehtir. *Nesh*in emrolunana uygun olup, istenen şeyin istenmeyene dönüşmediği kesinleştiğinde bundan zorunlu olarak şu çıkar: Her

şeyden önce, emrolunan şey, emredenin muradına uygun şekilde gerçekleşmemiştir.

"*Nesh*, hükmün kaldırılmasını içermez, ancak ibadetin tahsîs hükmüne göre süresini açıklar" derlerse, bu, *nesh*in tamamen reddedilmesi ve Yahudiler ile *nesh*i inkâr eden diğer toplulukların görüşlerinin kabulü anlamına gelir. *Nesh*, onun hakikati ve onu inkâr edenlerin reddedilmesi ile ilgili görüşlerimizi nübüvvet konusunda, inşallah, açıklayacağız.

Emredilen şeyin, emreden kişinin muradı olmayabileceği hususunda imamların dayandığı şeylerden birisi de İbrahim (a.s) ve onun kurbanlık oğlunun kıssasıdır. Nitekim İbrahim (a.s) oğlunu kurban etmekle emrolunmuştu ancak ondan istenen (*murad*) bu değildi.

Mutezile, Allah'ın huccetini reddetme hususunda başarısız olmuştur ve bu kendilerinden talep edilen şey hususunda onlara fayda sağlamaz. Onların bir kısmı "İbrahim (a.s) gerçekte oğlunu kurban etmekle emrolunmadı, o rüyasında bir emir verildiğini sandı ve onu (gerçek) bir emir zannetti" der. Bu, peygamberlere karşı büyük bir cürettir ve onların kıymetlerini düşürmektir. Dindar bir kimse kesin bir emir bulunmadığı halde, oğlunu kurban etmeye yönelmeyi Rahman'ın dostu İbrahim (a.s)'e nispet etmeyi nasıl olur da mümkün görür? Bir peygamberin, bu emrin oğlunu kapsayıp kapsamadığını bilmemesi nasıl mümkün olabilir? Bunu mümkün görmek, peygamberlerin Allah'ın emirleri olarak naklettiklerine güveni sarsar.

Onların bir kısmı da "Peygamber, oğlunu yakalamak, bağlamak, yüzükoyun yatırmak, bıçağı bilemek, boğazlamaya hazırlık aşamalarını gerçekleştirmekle emrolundu, onu boğazlamakla değil" der. Bu da bir önceki söylenenlere benzer. Çünkü biz kesin olarak biliyor ve inanıyoruz ki bu kıssada, İbrahim (a.s) oğlunu kurban etmekle imtihana tabi tutulmuştur. Bu ise Allah'ın " إِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ / *Bu apaçık bir imtihandır*"[102] şeklinde buyurduğu üzere onun için büyük bir imti-

102 Saffât, 37/106

handı. Ona bedel olarak büyük bir kurbanlığın gönderilmiş olması bunun en büyük işaretidir. Dolayısıyla bir peygamberin Allah'ın emrinin aksine inanması mümkün değildir.

"İbrahim'in kesmekle emrolunmadığının delili, onun ellerini ve ayaklarını bağladığında ve yüzükoyun yatırdığında kendisine "قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا / *Rüyayı tasdik ettin*"[103] denilmesidir. Bu da onun, emrin gereğini yerine getirip sonuna kadar icra ettiğini gösterir" derlerse, bu ifadeler, onların gafleti ve haktan uzaklaşmaları olur. Çünkü ona "حققْتَ الرُّؤْيَا / *Rüyayı gerçekleştirdin*" denilmemiş aksine "صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا / *Rüyayı tasdik ettin*" denilmiş ve şu kastedilmiştir: Rüyanın doğru olduğuna inandın ve emrolunduğun şeyi hemen uygulamaya kalkıştın; öyleyse bu emri uygulamaktan vazgeç, çünkü bu yükümlülük senin üzerinden kalktı ve kurban edilmesi emredilen oğlunun yerine büyük bir kurban, bedel olarak sana gönderildi.

"İbrahim oğlunun boğazını ve şah damarını kesmişti, ancak vücudun bir parçası kesilse de iyileşmiş ve daha önce olduğu hale dönmüştür. Bıçağın ağzı diğer tarafa kadar ulaşınca emir yerine gelmiş sayılır. O da zaten böyle bir kesmeyle emrolunmuştu, kendisinden istenen de buydu" derlerse, onların bu söyledikleri de büyük bir iftiradır, olmayan bir şeyi Kitab (Kur'ân)ın manasına ilave etmektir. Çünkü Allah, İbrahim ve oğlundan bahsederken şöyle buyurmaktadır: "فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ / *Allah'ın emrine ikisi de boyun eğip İbrahim oğlunu yüzükoyun yatırınca biz de ey İbrahim! ... diye seslendik*"[104]. Bu ayetin zâhiri manası şöyle olmalıdır: Onu yüzükoyun yatırınca ona verilen emir hafifletildi ve onun yerine bir kurbanlık gönderildi. Bu, İbrahim'in emri yerine getirmediğinin (yani boğazlama işini tamamlamadığının) en güçlü delillerindendir. Ayrıca onların naklettikleri de kesme/boğazlama olarak isimlendirilmez. Çünkü boğazlama boynu, nefes borusunu ve şah damarlarını tam olarak kopuncaya kadar kesmektir. Hâlbuki bunlar yerinde kalmış ve kesme işlemi tamam-

103 Saffât, 37/105
104 Saffât, 37/103-104.

lanmamıştır. Böylece onların bu uydurma görüşleri boşa çıkmış olur, Allah'ın Kelâmı da onların dediklerinin aksini gösterir.

Burada bir şeyi hem emretmek hem de onu istememek gibi bir çelişkinin olduğunu ileri sürmeleri, kuru bir iddiadan ibarettir. Bize göre bu ikisinin birleştirilmesinde bir çelişki yoktur. Burada bir tenakuz iddiası nasıl mümkün olabilir?! Oysa Allah'ın emri bütün mükellefleri ilgilendirecek şekilde geneldir. Bununla birlikte Allah'ın Kitabı'nda tevil götürmeyen bir takım nasslar vardır. Bu nasslar kâfirlerin iman etmesini ve fâcirlerin itaatte bulunmasını Allah'ın istemediğine delâlet ederler. Emir, mükelleflere taalluku bakımından genel olup bizim dayandığımız ayetler de Allah'ın dalâlette kalmak isteyenin dalâletini, hidâyete ermek isteyenin de hidâyetini murad etmesine delâlet ettiğine göre, bu, onların asılsız iddialarını geçersiz kılar.

Bunun delilerinden biri de şudur. Şayet içimizden biri hizmetçisine "Senin kusurunu giderdim, senin gücünü arttırdım, sana yeterince yardımda bulundum. Öyle ki artık senin mal-mülk edinmek, ibadet ve taat için koşturmak, günahlardan sakınmak için herhangi bir gayret sarfetmene gerek yoktur. Bununla birlikte kesin olarak biliyorum ki sen sapıtacak, eşkıyalık yapacak ve yeryüzünde fesat çıkarmak için çaba sarfedecek; sana verdiğim bütün bu imkânları yanlış yolda kullanacaksın" derse bu, örf, âdet ve ifade bakımından çelişkilidir. Hâlbuki Allah, Mutezile'nin dayandığı esaslara göre, mühlet verdiği kimsenin -kötülük için çalışacağını ve nefsine uyacağını bildiği halde- salâhını ister. Oysa o, buluğa ermeden önce ölseydi, kurtulur ve felaha ermiş olurdu. Onlara göre Allah'ın emrinde böyle düşünülmesinde bir çelişki yoksa, iddia etmiş oldukları şeyde de bir çelişki söz konusu değildir.

Çoğu kez sarıldıkları bir husus da "İrade, istenilen şeyin niteliğini kazanır. İstenen şey kötü (*sefeh*) ise, irade de kötü olur" şeklindeki ifadeleridir. Bu ifadeleri de bir sonuç vermez. Dolayısıyla onlardan iddianın özüne zarar vermeyen bir delil getirmeleri istenir.

Ayrıca, kötü şeyi istemek kötü olsaydı, taatı istemek de taat olurdu. Bundan, taatı istediği için Allah'ın da mutî olması sonucu çıkar.

Bu da Müslümanların icmasının dışına çıkmak ve din ile olan bağı koparmaktır. Yine bize göre (Allah'ın) irade(si) ezelîdir. *Sefeh* ve onun zıddıyla ancak sonradan varolanlar nitelenir. Bir kimsenin, zorunlu bir ihtiyacı olmadığı halde kötülükleri (*fevâhiş*) ve fâcirlerin fisk u fücurunu öğrenmeye çalışması bir kötülüktür. Allah, hayrı ve şerriyle malumatın tamamını bilir, bizden birinin öğrenerek kazanıp vasıflandığı *bilen/âlim* sıfatıyla sıfatlanmaz.

İşte bunlar, şüphelerinin dayandığı temel prensiplerdir. Onlara uyarıda bulunmak, kendilerini bu düşüncelerden uzaklaştırmak için irşada ihtiyaç vardır.

[Fasıl]
Mutezile'nin İstidlâl Yöntemine Dair Bazı Hususlar

Mutezile, içeriğini kavramaksızın ve anlamlarını tam olarak idrak etmeksizin Kur'an ayetlerinin zahirine dayanarak istidlâlde bulunmuştur. Bu ayetlerden biri şudur: " وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ / *O, kullarının küfrüne rıza göstermez.*"[105] Bu ayet iki şekilde izah edilebilir: Birincisi, rıza ve iradenin arasını ayıranların görüşünü benimseyerek ayetin gereğine göre hareket etmektir. İkincisi ise, *kullar* (*'ibâd*) kelimesinin "imana muvaffak olup yakîne mazhar olanlar" şeklinde anlaşılmasıdır. Kullar, Allah lafzına izafetle şereflendirilmişlerdir. Bu ayetle Allah'ın şu sözü aynı anlamı taşır: " عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ / *(Bu) Allah'ın kullarının içtiği bir pınardır.*"[106] Burada Allah'ın bütün kulları değil, ebedî nimetler için seçilmiş muhlis kulları kastedilir.

Onların dayandıkları delillerden biri de "سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا / *Putperestler, şayet Allah dileseydi, biz şirk koşmazdık diyecekler*"[107] ayetidir. Bu ayetin, Allah'ın onların durumlarını bildirmesi, " لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا / *Şayet Allah dileseydi biz şirk koşmazdık*" şeklindeki sözlerini açıklayıp sonra da onları azarlaması ve iddialarını reddetmesi

105 Zümer, 39/7.
106 İnsan, 76/6.
107 En'âm, 6/148.

açısından delil olduğunu söylerler. (Mutezile'ye göre müşrikler) hakikati ifade edip doğruyu söyleselerdi azarlanmazlardı.

Biz şunu deriz: Müşrikler kınanmayı hak etmişlerdir; zira dini alaya almışlar ve peygamberlerin çağrılarını reddetmeye kalkışmışlardır. Hâlbuki onlar, işi Allah'a havale etmeyi (Allah dileseydi, demeyi) peygamberlerin şeriatlarından işitmişlerdi. Müslüman olmaları ve hükümlere uymaları istendiğinde müşrikler, peygamberlere karşı kullandıkları şu delile sarılmışlardır: " لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا أَشْرَكْنَا / *Şayet Allah dileseydi, biz şirk koşmazdık*"[108] Burada onların amacı, inançlarının ihtiva ettiği şeyi zikretmek değildi. Ayetin devamı bunun delilidir: " قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ / *De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz!..*"[109] Allah'ın sıfatlarına iman, O'na imanın bir parçası ve ayeti inkar, Allah'ı inkar iken durum nasıl başka türlü olabilir?!

Onların sıradan halkı aşağılamak için kullandıkları delillerden biri de şu ayettir: " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ / *Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"[110] Bu ayet sîğası itibariyle âmm/geneldir; bununla birlikte umum ifade ettiğini benimseyenler nezdinde tahsîse açık/müsait, umumu inkâr edenlere göre ise mücmeldir. Kesinlik gerektiren hususlarda (*kat'iyyât*) ihtimale açık şeylerle istidlâl etmek uygun değildir. Mutezile'ye göre umum tahsîs edildiği zaman müsemmeyâtın geri kalanı da mücmel hale gelir. Dolayısıyla çocuklarla delilerin ayetin hükmünün dışında tutulduğunda tartışma yoktur.

Ayrıca, bu ayet hakkında "Burada murad, Allah'ın yaratıklarından müstağni ve yaratıkların da O'na muhtaç olduğunu açıklamaktır. Kastedilen işte budur. Nitekim " مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ / *Ben onlardan rızık da beni doyurmalarını da istemiyorum*"[111] ayeti de buna işaret etmektedir" denilmiştir. Bu bakımdan ayetin manası şöyle

108 En'âm, 6/148.
109 En'âm, 6/148.
110 Zâriyât, 51/56.
111 Zâriyât, 51/57.

ifade edilebilir: Cinleri ve insanları bana faydaları dokunsun diye değil, onları sadece bana kulluk etmelerini emretmek için yarattım.

Dahası ibadetin aslı boyun eğmektir (*tezellül*). Nitekim " الطريق المعبَدة" (düz yol) topukla, toynakla ve yolcuların ayaklarıyla çiğnenerek düzlenmiş yol demektir. Dolayısıyla ayette "Ben onları sadece bana boyun eğmeleri için yarattım (وماخلقتهم إلا ليزلوالي)" denilmek istenmiştir. Nitekim boyun eğen, itaat ettiğini göstermiş olur. İnad ve inkâr edenlerin, yalanlasalar ve kabul etmeseler de boyun eğdiklerine fıtrat açık bir şahittir. Ayeti bu şekilde yorumlamak, onda bir tenakuz bulmaktan daha iyidir. Çünkü Allah, yarattıklarının çoğunun inkâr ettiğini bilmektedir. Dolayısıyla ayet, "Küfredeceğini bildiğim kişiyi ancak buna (küfre) muvaffak olsun diye yarattım" şeklinde anlaşılmalıdır. Bundan başka bir mana çıkmaz.

Delil olarak başvurdukları şeylerden biri de " مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ / *Sana gelen iyilik Allah'tan, kötülük ise kendindendir*"[112] ayetidir. Biz de cevaben kendilerine "Bir önceki ayet, görüşünüzün geçersiz olduğunun kesin delilidir" deriz. Çünkü Allah burada şöyle demektedir: " وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا / *Kendilerine bir iyilik dokunsa, bu Allahtan, derler. Başlarına bir kötülük gelince de, bu sendendir, derler. Hepsi Allah'tandır, de! Bu adamlara ne oluyor ki neredeyse hiç laf anlamıyorlar.*"[113] Dahası ayette geçen *isabe* lafzı, burada seçim hakkının verilmediğine işarettir. Zira bu lafız, ancak kişinin kendi isteği söz konusu olmadan ulaştığı şeyler hakkında kullanılır. Nitekim " أصاب فلان المشي والتصرف / *Yürümek veya tasarrufta bulunmak falancaya isabet etti*" denilmez, fakat " أصابه مرض أو سرور أو جنون / *Hastalık, sevinç veya delilik ona isabet etti*" denilebilir.

Bu ayetle kastedilen şudur: Kureyş'in kâfirleri, kuraklık ve zelzelelerle yüzyüze geldiklerinde "Bu, Muhammed'in ve onun çağrısının uğursuzluğudur", bolluğa kavuşunca ise "Bu bizden ve ilahlarımız-

[112] Nisa, 4/79.
[113] Nisa, 4/78.

dandır" demişlerdi. Allah onların sözlerini reddetti ve onları kastederek peygamberine şunu söyledi: " ما أصابك مِنْ حسنةٍ فمِنَ الله وما أصابك مِنْ سيِّئةٍ فمِنْ نفسك / *Başına gelen bir iyilikse* -ki burada nimet anlamındadır- *Allah'tandır; bir kötülük yani darlık ise senin amelinin karşılığıdır.*" Mutezile, ayetin zahiri anlamını benimsemez. Zira onlara göre hayır ile şer kulların fiillerindendir ve kulların kudreti ile meydana gelir; Allah'ın makdûrunun dışındadır. Dolayısıyla onlara göre hem iyilik hem de kötülük kuldan kaynaklanır.

Mutezile, kulların fiillerinin yaratılması konusunda şu ayeti delil getiriyor olabilir: " فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ / *Yaratanların en iyisi olan Allah ne yücedir!*"[114] Onlar bu ayetin, kulun yaratma ve meydana getirme ile vasıflanmasına delil olduğunu iddia etmişlerdir. Bu onların bir vehmi ve hatasıdır. Zira yaratma bazen ölçüp biçme anlamına da gelebilir. Bundan dolayı ayakkabıcı, ayakkabıyı kalıbıyla ölçüp biçtiği için yaratıcı (*hâlık*) olarak isimlendirilmiştir. Şairin şu sözü de bu anlamdadır[115]:

ولأنتَ تفْرِي ما خَلَقْتَ وبـ   ـعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لايفْرِي

Muhakkak ki sen ölçtüğünü biçersin,
Bazıları ise ölçer, fakat biçmez.

Allah, embriyonun (nutfe) yaratılış aşamalarındaki kendi katında takdir edilmiş belli süreler ve beklenen vakitlerdeki durumunu zikrederek şöyle buyurdu: " فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ / *Yaratanların en iyisi olan Allah ne yücedir!*" Bu, takdir edenlerin en iyisi anlamındadır. Mutezile'ye göre, kul yaratma bakımından Allah'tan daha iyidir -ki O, onların sözlerinden yücedir- çünkü onlara göre yaratanların en iyisi, yarattığı şey en iyi olandır. Kulun yarattığı şeylerden biri de Allah'a imandır. Bu ise, cisim ve arazları yaratmaktan daha iyidir.

114 Mü'minûn, 23/14.

115 Bu beyit, cahiliye dönemi şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ (609)'ya aittir. Züheyr b. Ebî Sülmâ, şiir geleneğine sahip bir aileden olup mualleka şairlerindendir. Bkz. İhsan en-Nass, *Züheyr b. Ebî Sülmâ Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, Beyrut 1985, s. 19 vd.

Bundan sonra biz, kâinatta Allah'ın muradına uygun olup-biten her şeyin meydana gelişinde Kur'an'ın nasslarına sarılmaktayız: "وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ / *Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılarına getirseydik, Allah dilemedikçe onlar yine de inanacak değillerdi.*"[116]; " وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى / *Allah dileseydi onların hepsini hidâyete erdirirdi.*"[117]; " فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ / *Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun kalbini İslâm'a açar. Kimi de dalâlette bırakmak isterse, onun kalbini sanki göğe tırmanıyormuş gibi iyice daraltır.*"[118] Hidâyet, dalâlet, kalbin damgalanması ve mühürlenmesinin zikri esnasında delil olarak ileri sürdüğümüz bu âyetlerin hepsi savunduğumuz görüşümüzü desteklemektedir.

[Fasıl]
Tevfîk ve Hızlân

Tevfîk, itaat etme gücünü yaratmadır. Hızlân ise günah işleme gücünü yaratmadır. Allah'ın tevfîkine mazhar olan kimse isyan etmez, çünkü onun isyan etmeye gücü yetmez. Bunun zıddı olan hızlânda da durum aynıdır. Mutezile tevfîkı, Allah'ın iman edeceğini bildiği kul için bir lütfu yaratması anlamına hamletmiştir. Hızlân ise (onlara göre), Allah'ın lütufta bulunmaması anlamına gelir. Allah'ın ilmine göre lütuf, her bir fert için meydana gelmez. Allah, ancak kendisine lütfedildiği zaman iman edeceğini bildiği kimselere lütufta bulunur. İnsanlar arasında öyleleri de vardır ki Allah onların durumunu bilir ve onların hızlânı, ancak sapıklıkta (*tuğyân*) sürekli kalmalarını, azgınlıkta ısrar etmelerini sağlar.

İlkelerinin bütününden hareketle Mutezile'nin "Allah, bütün yaratıklarını kendisinin tevfîkine mazhar kılma gücü ile vasıflanamaz"demesi gerekir. Onların bu anlayışı, dine ve Kur'an'ın ifadelerine

116 En'âm, 6/111.
117 En'âm, 6/35.
118 En'âm, 6/125.

aykırıdır. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: " ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها / *Biz dileseydik herkesi hidâyete erdirirdik.*"[119] "ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة و لا يز الون مختلفين / *Rabbin dileseydi bütün insanları tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar ihtilafa düşmeye devam etmektedirler.*"[120] Ve benzeri ayetler…

İsmet, tevfîk ile aynı anlama gelmektedir. Ancak ismet genelleştirilirse tevfîk de genelleşmiş, hususîleştirilirse tevfîk de hususîleşmiş olur.

[Fasıl]
Kaderiyye'nin Yerilmesi

Mü'minler (*Ehl-i Milel*) Kaderiyye'nin yerilmesi ve lanetlenmesi hususunda görüş birliği içindedirler. Allah Resulü şöyle buyurmuştur: "*Kaderiyye, yetmiş peygamber tarafından lanetlenmiştir.*"[121] Hiç kimse, onların lanetlendiğini inkâr etmez. Kendilerine atfedilen bu ithamı onlar, faydası olmayan bir takım sözlerle defetmeye çalışırlar ve "Kudreti Allah'a izafe ettiğinize göre, asıl Kaderiyye sizsiniz" derler. Bu bir iftiradır ve çirkin bir sözdür. Resûlullah şöyle buyurur: "*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir.*"[122] Hz. Peygamber bu ifadesiyle onları, irade ve meşîet konusunda hayır ve şerrin arasını ayırdıkları için Mecûsîlere benzetmiştir. Çünkü Mecûsîler, hayır ve şerri birbirinden ayırmış, iyiliği Yezdân'a, kötülüğü de Ehrimen'e nispet etmişlerdir. Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: "*Kıyâmet koptuğunda bir münâdî, toplulu-*

[119] Secde, 32/13.

[120] Hûd, 11/118.

[121] İbnü'l-Cevzi'ye göre bu hadisin uydurma olduğunda şüphe yoktur. O, mezkûr hadisin senedindeki Muhammed b. İsâ ve Muhammed b. Ahmet b. Munsûr el-Harbî adlı iki ravinin meçhul olduğunu söyler. Bkz. Ali b. Muhammed İbn Arâk el-Kinânî, *Tenzîhü'ş-şeriati'l-merfûa*, y.y., 1981, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye I, 311; Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, VII, s. 162, Hadis no: 7162; Ali Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fî sünen-i akvâl ve'l-efâl*, (thk. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekâ), Müessesetü Risâle, yy., 1981, I, s. 119, Hadis no: 563.

[122] Ebû Dâvud, *Sünen*, "Kitâbu's-sünne", Hadis no: 4691; Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kebîr*, (thk. Muhammed Abdülkadir el-Atâ), Mektebetü Dâr'l-Bâz, Mekke 1994, "Kitâbu'ş-şehâdât", X, s. 203, Hadis no: 20658.

ğa hitaben, Allah'ın düşmanları nerede? diye seslenince Kaderiyye ayağa kalkar."[123]

Bu sözün onlara hasredildiği açıktır. Çünkü Ehl-i Hakk, işlerini Allah'a havale ederler, O'nun hiçbir fiiline karşı çıkmazlar. Dahası kim ki kudreti kendisine izafe eder ve onun kendi sıfatı olduğuna inanırsa, o kişinin Kaderî olarak nitelenmesi, kudreti Allah'a nispet eden kişinin böyle isimlendirilmesinden daha uygundur.

İşte bunlar fiillerin yaratılması, istitâat ve bunlarla ilgili diğer hususlarda ikna edici ifadelerdir. Artık *ta'dîl* (Allah'ı adaletle vasfetme) ve *tecvîr* (Allah'a zulüm isnat etme) konularını, Allah'tan yardım dileyip bütün işlerimizi O'na havale ederek, ele almamızın vakti gelmiştir.

123 Bu rivayet "Kütüb-ü Sitte" içerisinde yer almamaktadır. Bununla birlikte Taberânî'nin *Mu'cemu'l-evsat*'ında benzer bir lafızla geçmektedir. Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat*, (thk. Târık b. Avzullâh), Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415, VI, s. 317, Hadis no: 6510.

[BÂB]
TA'DÎL VE TECVÎR



(Mukaddimeler ve Diğer Konular)

Biliniz ki –Allah size doğru yolu göstersin- bu önemli, ciddi ve büyük ilkenin içeriği iki mukaddime ve üç konudan oluşmaktadır. İki mukaddimeden birincisi, aklın iyi ve kötüyü belirleyebileceğini söyleyenleri reddetme hususundadır. Diğeri ise, aklın ortaya koyduğu şeyler hususunda Allah için bir zorunluluğun olmamasıdır. Üç konuya gelince; birincisi, Allah'ın kullarına ve yaratıklarına elem vermesi hususunda diğer din mensuplarının görüşlerinin beyanı hakkındadır. Bu konu, tenasüh ve arazlar şeklinde alt dallara ayrılır. İkinci konu, salâh ve aslah üzerinedir. Üçüncü konu ise lütuf ve anlamı ile ilgilidir.

Bu temel ilkeleri incelemeyi tamamladıktan sonra mucizeler konusunu ele alacağız ve inanç esaslarından nübüvvetin sübûtuna dair sem'î delilleri (*sem'iyyât*) ortaya koyacağız. Doğruya ulaştıran sadece Allah'tır.

İtikadın kesinliğine dair açıkladığımız her şey, tasarlamış olduğumuz bölümlerin üçüncüsünde mevcuttur. Bu, Allah'ın hükümleri hususunda söylenmesi mümkün olan şeylerle ilgili bahistir.

[Fasıl]
Husün-Kubuh

Akıl, teklifî hükümler bakımından bir şeyin, iyi veya kötü olduğuna delâlet etmez. Bir şeyin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi (*tahsîn takbîh*) şer'î ve sem'î kaynaklardan öğrenilir. Bu konudaki esas şudur: Bir şey sadece kendisi, türü ve ayrılmaz niteliği itibariyle iyi değildir. Kötü olan şeyler hakkında da durum böyledir. Bazen kendisinde bulunan genel özellikleri itibariyle kötü olan bir şey, şer'an iyi olabilir.

Ehl-i Hakk'a göre iyilik ve kötülüğün cins ve sıfatına bağlı olmadığı sabit olduğuna göre, iyiliğin manası, onu yapan kişinin şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötüden maksat ise failini, şeriatın kınadığı şeydir. Mutezile'ye göre bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirlemek, tamamen aklın idraki dâhilindedir. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunu idrak, sem'î bir kaynağa dayanmaz. İyiliğin iyilik olması itibariyle bir özelliği vardır; onlara göre kötülük hakkındaki hüküm de böyledir. Mutezile'nin iyilik ve kötülük hakkındaki temel ilkesi budur; ancak bu konuda bazen tökezledikleri de olur. Onlar görüşlerini ortaya koyma sadedinde, iyilik (*husün*) ve kötülüğü (*kubuh*), iyi (*hasen*) ve kötü (*kabîh*) olanın sıfatlarına hamledemezler.

Bu konuya derinlemesine girmeden önce imamlarımızın, görüşlerini açıklamada oldukça müsamahakâr bir üslup kullanmış olduklarını kavramamız gerekir. Onlar şöyle demişlerdir: İyilik ve kötülük, ancak şer'î kaynaklar yoluyla bilinir. İyilik ve kötülüğün bilinmesi bizzat şeriata dayandığı halde bu, onların bilinmesinin şeriata ilave olduğunu ima eder. Hâlbuki işin aslı böyle değildir. İyilik, şeriatla bilinen bir şey olup ona ilave olunan bir şey değildir. İyilik, onu yapanın şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötülük hakkındaki hüküm de böyledir. Biz bir fiilin yapılmasının gerekli (*vâcib*) veya mahzurlu (*hazr*) olduğunu söylediğimizde, bununla vâcib bir fiili, vâcib olmayandan ayırt etmek üzere bir sıfatın olduğunu kastetmeyiz. Vâcib fiil ile kastedilen, o şey hakkında şeriatın yapılmasını emrettiği bir hükmün mevcudiye-

tidir. Mahzur (yapılması yasak olan fiil) ile kastedilen de şeriatın haram kıldığı ve yasakladığı şeydir.

Sonra Mutezile, iyi ve kötüyü kısımlara ayırmış ve onlardan bazısının iyilik ve kötülüğünün, nazara ihtiyaç duyulmaksızın, apaçık ve zorunlu bir şekilde idrak edilebileceğini, bir kısmının iyilik ve kötülüğünün de aklî bir araştırma ile kavranabileceğini ileri sürmüştür. Onlara göre araştırmanın şekli, iyi görülen (*muhassenât*) ve kötü kabul edilen şeylerin (*mukabbehât*) zorunlu olarak araştırılmasına itibar etmektir. Hatta zarurî olan şeylerde, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu tesbit de buna dâhil edilir. Gereklilikleri açısından ona benzeyenler de aynı hükme tabi kılınır. Meselâ onlara göre küfür, kötülüğü zarurî olarak bilinen şeydir. Doğru bir amaca yönelik olmayan salt zarar da düşündükleri diğer örnekler de böyledir.

Onlara karşılık verirken takip ettiğimiz yol şudur: Zarurî olarak iyi veya kötü olduğunu iddia ettiğiniz şeyler hususunda ihtilaf içindesiniz ve kendi görüşlerinizi bizzat kendiniz reddetmektesiniz. İlkelerdeki zaruret iddiası batıl olunca, onlara dayandırılan görüşler de batıl olur. Bu veciz metot, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirleme konusunda Mutezile'nin ortaya koyduğu ilkeleri de yıkar. Bu ilkeler ile salâh, lütuf, sevap ve ikab gibi bunlara dayanan diğer hususlar çelişkili olunca, ta'dîl ve tecvîr konusunda onların söz söyleme hakkı da ortadan kalkar.

Binaenaleyh onlara şöyle deriz: Husün ve kubhun zarurî olarak bilinebileceğini niçin iddia ediyorsunuz? Hâlbuki siz, muhaliflerinizin yeryüzünü kapladığını, onların en küçük bir topluluğunun bile tevatürün en alt sınırını aştığını biliyorsunuz. Akıl sahiplerinin hepsinin zarurî ilimleri idrak etme kabiliyeti varken, bu zarurî bilgileri sadece onların bir kısmının elde ettiğini söylemek doğru olmaz.

Şöyle diyebilirler: Zaruriyat konularında bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirlemede bizimle aynı görüştesiniz, ancak onu bilme usulünde bize muhalefet ediyorsunuz ve husün ve kubuhu gösteren şeyin akıl değil, nakil olduğunu iddia ediyorsunuz. Zarurî ilim konu-

sunda akıl sahiplerinin ihtilafa düşmesi akla aykırı değildir. Mütevâtir haberlerin akabinde zarurî bilgi oluşur. Ka'bî ve takipçileri, mütevâtir haberle bilgi elde etme yöntemini ve onunla istidlâlde bulunmayı benimsemişlerdir. Böylece mütevâtir haberle zarurî bilginin oluşmasına karşı çıkılmaz.

Söyledikleri şeyler, bir sonuç vermez. Daha önce bu görüşün açıklanması sırasında, bunları geçersiz kılan hususlar ortaya konulmuştu. Orada biz şöyle demiştik: Husün ve kubuh, kabîh ve hasen için birer sıfat ve o ikisinin üzerinde oluşan birer hal değildir. Husün ve kubuh, ancak emir ve nehiyle anlam kazanır. Mutezile'nin, husün ve kubuhun bir sıfat ve bir hükme dayandığı şeklindeki görüşlerini biz akıl ve nakil yoluyla reddettik. Bunların hepsi, husün ve kubuhu bilmeye götüren yolda ihtilaf bulunmakla birlikte, bizim istenilen sonuç üzerinde birleşmediğimizi ortaya koyar. Bu da düşünen bir kimse için açık bir husustur.

Zaruret iddialarının -ki bu da onların açıkça kabîh olarak ileri sürdükleri şeydir- reddedilmesi, gerçeği açıklayan hususlardan biridir. Muhalifleri, hasen olduğu kesin olmakla birlikte, Allah'ın fiillerinden böyle bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olduğu hususunda birleşmişler ve şöyle demişlerdir: Allah kullarından birine, hak etmediği ve elemi gerektiren bir şey olmadığı halde eleme karşılık faydayı elde etme ve zararı defetme gibi bir sebep de bulunmaksızın, doğrudan elem verebilir. Sonra onlar, Allah'ın hükümlerinde de böyle bir şeyin mümkün olabileceğini ileri sürmüşler; aynı şekilde şayet Allah'ın hükmünde böyle bir şey meydana gelmişse, bunun hasen olduğuna hükmetmişlerdir. Bu, reddedilme imkânı olmayan bir hükümdür. Bunda, Mutezile'nin bir şeyin zarurî bilgi ile kötülüğünün belirlenebileceğini iddia etmelerinde olduğu gibi, aklın da zorunlu olarak bir şeyin iyiliğini belirleyebileceğini kabul etme söz konusudur. Her ne kadar onların zaruret iddialarının üstünlüğü ortaya çıksa da, iddialarının zıddını ortaya koyan muhaliflerinin itirazlarından kurtulamazlar. Yine bu muhalifler, zarurî bilginin kötü gördüğü şeyin iyi olduğunu, iyi gördüğü şeyin de kötü olduğunu ileri sürebilirler.

Eğer onlar "Husün ve kubhun akıl yoluyla idrak edilebileceğinin delili, dinleri ve peygamberleri red ve inkâr edenlerin, zulüm ve nankörlüğün kötü, şükrün de iyi olduğunu bilmeleridir. Şayet bu konu nakle dayanıyor olsaydı, nakli kabul etmeyen kimse iyilik (*husün*) ve kötülüğü (*kubuh*) anlayamazdı" derlerse, onların savunduğu bu görüş bir sonuç vermez. Bu konuda ilk yapılacak şey, onların zaruret konusundaki iddialarına karşı delile başvurmaktır. Aşikâr olan hususlarda akıl yürütmeye (*nazar*) gerek yoktur.

Ayrıca şunu da ilave ederiz: Söylediğiniz şeyler, sizin için ancak şeriatı reddeden Berâhime'nin iyi ve kötüyü bildiğini kabul ettiğiniz takdirde -ki bu tartışmalı konulardan biridir- geçerli olabilir. Çeşitli grupların, kendi inançlarını, bu inanç kesin bir bilgi olmadığı halde, inatla bilgi olarak kabul etmekte ısrar etmeleri mümkündür. Dinin esasları konusunda kör taklitçilerin inanç şekli işte budur.

Şu da bizim görüşümüzü destekleyen bir husustur: Berahime, kendi iddialarına göre, bir şeyin iyilik ve kötülüğünün aklen bilinmesi konusunda Mutezile ile hemfikirdir. Yine onlar, hayvanların kesilmesinin, onlara eziyet edilmesinin, onların zor ve yorucu işlere koşulmasının kötü olduğuna da inanırlar. Böyle inanmaları bilgiden değil, ancak cehaletten kaynaklanmaktadır. Ayrıca, cehalete ısrarla sarılmaları da bilgiye dayanmayan inançlarında ısrar etmeleri de uzak bir ihtimal değildir.

Zaruret iddiasında Mutezile'nin dayandığı şeylerden biri de şöyle demeleridir: Akıl sahibi biri (bir şeye) ihtiyaç duyduğunda bu ihtiyacını kendisinden kaynaklanan doğrulukla da yalanla da giderebilir. O kişiye menfaati elde etme, zararı defetme imkânını vermesi bakımından bunlardan birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Bu ikisi o akıllı kişi nezdinde eşit olup her yönden birbirine denk olunca, hiç şüphesiz o, doğruluğu tercih edip yalandan uzak durur. Kişi ancak doğrulukta elde edeceğini umduğundan fazla bir faydayı yalanla sağlayacağını düşündüğünde onu tercih eder. Amaçların eşit olması halinde ise, akıl

yalandan yüz çevirmeye, doğruluğu seçmeye karar verir. Bu da doğruluğun aklen iyi oluşundandır.

Bu söyledikleri, çeşitli yönlerden geçersizdir. Birincisi, onların bu hususun zarurî olduğuna dair ittifakları, delillendirmeye muhtaçtır. İkincisi, söyledikleri ve düşündükleri şey çelişkilidir. Çünkü bizzat kötü olan yalan, her şeyden önce, tamamen kınanmayı, yerilmeyi ve cezalandırılmayı, alçaklık ve eksiklikle vasıflandırılmayı gerektirir. Mutezile'nin görüşünün gereği, işte budur. Görüşleri zikrettiğimiz şekilde olduğu halde, onların doğru ile yalanı eşit olarak görmeleri ve bu ikisindeki amaçların denk olduğunu düşünmeleri nasıl uygun görülebilir?!

Onların, amaçlar eşit olduğunda akıllı kişinin kesinlikle doğruyu tercih edeceğini söylemeleri bizim maksadımızı gerçekleştiren şeylerden biridir. Çünkü bu, doğruluğu (*sıdk*) yükümlülük hükmünden, işlendiğinde sevabı, terki halinde de cezayı gerektirir olmaktan çıkarmalarını zorunlu kılar. Kendisine yüklenen bir işi zorla yapmak durumunda kalan bir kimse, zorla yaptırılan bu işten sevap kazanamaz. Dolayısıyla, bu söyledikleri şeye kıyasla doğruluğun, akıllı kimseyi doğru davranmaya zorlayan şey hükmünde olmasını gerektirir. Yalanın kötü, doğruluğun iyi olduğu hususunda dinlerin ortak kabulüne paralel düşen sözleri sebebiyle ortaya koymaya çalıştıkları görüşleri, kendileri için doğru olabilir.

"Dinleri tanımayanlar ve kendilerine hiçbir şekilde din ulaşmamış olanlara gelince, akıllı kimse bu konuda doğruluğu tercih eder" denilirse, şöyle karşılık veririz: Bu husus, bahsettiğiniz kimsenin, yalanı kınamanın aklen gerekli olduğuna inanmasından dolayıdır. Yalan kaçınılması gereken bir durumdur. Aklın bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirleyemeyeceğini söyleyen, kendisine herhangi bir şeriat ulaşmamış olan ve doğru ile yalanı her açıdan eşit gören kimse hakkında böyle düşünülecek olursa, biz bunu kabul edemeyiz. Hal böyle olunca o kişi, şüphesiz doğruluğu tercih edecek, belki de hem doğruyu

hem de yalanı birlikte tercih etmekten tamamen kaçınacaktır. Böylece onların allayıp pulladıkları bu düşünce geçersiz olur.

Dayandıkları şeylerden biri de "İyilik, şeriat gelmeden önce aklen bilinmeseydi, şeriat geldikten sonra da bilinmezdi" demeleridir. Bu da tutarlı bir söz değildir. Teklîfî hükümde husün ve kubuhu, emir ve nehyin bulunuşuna hamlettiğimiz takdirde gelmeden önce, geleceği düşünüldüğünde emri bilmek de mümkündür. Bu peygamberliğin bilinmesi gibidir. Biz mucizelerin zuhurundan önce peygamber olarak gönderilmesi mümkün olan kişinin doğruluğuna olağanüstü olayların delâlet ettiğini biliriz. Peygamberlik iddiası ile mucizelerin aynı zamanda meydana gelişinden önce biz peygamberin doğruluğuna inanırız.

Zaman zaman onlar, meseleleri sıradan olaylara (*âdât*) dayandırarak fikir ayrılığı çıkarıyorlar ve "Akıl sahibi kimseler, kendilerine şer'î bir haber gelmese de iyilikte bulunmanın, boğulmak ve helâk olmak üzere olanları kurtarmanın iyi olduğunu, zulüm ve düşmanlığın ise kötü olduğunu bilirler" diyorlar. Oysa bu bir aldatmaca (*telbîs*) ve hiledir (*tedlîs*). Zira biz, insan tabiatının lezzetli olan şeylere meylettiğini, elemlerden ise nefret ettiğini ve bu türden ileri sürdükleri şeyleri inkâr etmiyoruz. Bizim sözümüz, Allah'ın hükmünde iyi ve kötü olan şeylerle ilgilidir.

Söylediğimiz bu hususun delili şudur: Onların iddialarına göre, akıllı kimselerin iyi ve kötüyü tayin etmesi hususunda âdetler cereyan ettiği gibi, aynı şekilde, köle ve cariyelerin efendilerinin göreceği ve işiteceği şekilde oynaşmada serbest bırakılmalarının kötü olduğu hususundaki akıl sahiplerinin anlayışları da devam eder. Hâlbuki onların bu köle ve cariyeleri birbirinden uzak tutma imkânları vardır. Onları böyle başıboş bırakacak olurlarsa, Allah'ın hükmünde bunun çirkin olup-olmaması bir tarafa, Mutezile'nin takip ettiği metoda göre de bu, kötü bir durum olarak görülür.

"Sizin bu tartışmalarınız sadece muhaliflerinizin şüphelerinin arkasına düşmektir. Peki, kabul ettiğiniz şeyle ilgili deliliniz nedir? Niçin

sırayı değiştirerek konuya onların şüphelerini zikrederek giriş yaptınız?" diye sorarlarsa şöyle cevap veririz: Muarızlarımızın iyilik ve kötülüğün esaslarının (aklen bilinmesinin) zarurî olduğu şeklindeki iddialarını bu şüphelerle birlikte ele almamız sebebiyle onları zikrettik. Şayet konuya, önce delilleri ortaya koyarak başlasaydık, onlar, iyilik ve kötülüğün esaslarının (aklen bilinmesinin) zarurî olduğuna dair inançlarına uyarak buna karşı çıkarlardı.

Onlardan her kim iddiasında ısrar ederse –ki tamamının yöntemi budur- ona verilecek cevap yukarıda geçmişti. Ancak zaruret iddiasından vazgeçenler için delillerimizi ortaya koyar ve şöyle deriz: Bir şey, kabîh olmakla vasıflandığında iki durum söz konudur; birincisi, onun kabîh oluşu ya kendisinden ya da kendisine ait bir sıfattan kaynaklanır; ikincisi, zatından da zatına ait bir sıfattan da kaynaklanmaz.

Şayet onun, zatından veya zatına ait bir sıfattan kaynaklandığını söylerlerse, bu, çeşitli açılardan geçersizdir. Akla en yatkın olan şudur: Bir kişiyi zulmederek öldürme fiili, hadd ve kısas yoluyla öldürme fiili gibidir. Bu iki fiilin eşitliğini ve her iki öldürmenin de denkliğini reddeden kimse, inkâr edilemeyecek bir şeyi reddetmiş ve birbirine denk olan her iki şeyin birbirine eşit olduğuna dair güveni yok saymış olur. Bunun yanlışlığını ortaya koyan şeylerden biri de şudur: Akıl sahibi birinden sâdır olan bir iş, mükellef olmayan bir çocuktan sâdır olsaydı, o fiil çocuk tarafından işlenmekle birlikte kötü olarak vasıflanmazdı. Onlardan birileri de bu konuda itirazda bulunarak mükellef olmayan çocuktan (*sabî*) sâdır olan şeyin kötü olduğunu iddia ederse, biz onlara ilk verdiğimiz cevapla karşılık veririz.

Kabîhin kendiliğinden kabîh oluşu geçersiz olunca söylenecek iki şey kalır: Birincisi, bir şeyin kabîh oluşunun manası, şeriatın onu nehyetmiş olmasıdır. Bizim de benimsediğimiz ve apaçık olan hakikat budur. İkincisi ise, bir şey, hakkında şer'i hüküm bulunmadığı ve (zatında) kötü olmadığı halde, başka bir şeyden dolayı kötü olabilir. Bunu ileri sürerlerse onlara şöyle karşılık verilir: Bir şey bizatihi kötü olmayıp onun kötülüğü kendisi ile ilgili bir yasağa hamledilmediği halde,

onun başka bir sıfattan ötürü kötü kabul edilmesi muhal olur. Bu durumda bu sıfat, kötülüğün ne zâtî ne de manevî bir sıfatıdır. Bütün bunlardan, teklîfî hükümlerde aklın iyi ve kötüyü belirlemesinin geçersiz olduğu ortaya çıkmış olur.

Bu faslı, ta'dîl ve tecvîr ile ilgili hükümlerde kendisinden sonra gelecek her şey için bir esas kabul ettiğimizden muhtasar olma sınırlarını burada biraz aşmış bulunduk. Artık bundan sonra meselelerin bu kurala göre sıralandığını göreceksiniz. Bu esası kavradığınızda onun dışında kalanların geçersizliği ortaya çıkacaktır. İşte bu, vadedilen iki mukaddimeden birisidir.

[Fasıl]

Herhangi Bir Şey Kul ya da Allah'a Aklen Vacip Değildir

İkinci mukaddimeye gelince bu, vâcibin vücûbuna aklın delâlet ettiğini söyleyenlerin reddedilmesini içerir ve iki kısma ayrılır: Birincisinde tartışma, kula herhangi bir zorunluluğun takdir edilebileceği ile ilgilidir. İkincisindeki tartışma da Allah'a –ki O, gerçeklerden uzaklaşanların (*mubtılîn*) söylediklerinden uzaktır- bir zorunluluk (*vücûb*) terettüb edeceğine inananları ret ile ilgilidir.

Birinci kısma gelince bu, bir şeyin aklen iyi ya da kötü olduğunun belirlenmesi ve onların şüpheleri ile zaruret iddiaları hususunda daha önce zikrettiğimiz meseleye benzer. Biz orada onları eleştirmiş ve delillerimizi ortaya koymuştuk. Dolayısıyla bu kısım da bu meseleye dâhildir.

Belki onlar, nimeti verene şükretmenin aklen vâcib olduğunu ispata çalışıyorlar, başka bir ifadeyle şöyle diyorlar: Akıl sahibi bir kimse, kendisinin bir Rabbi olduğunu bilir ve ilk bakışta, nimet veren Rabbine şükretmeyi istemenin câiz olduğunu kabul ederse, O'na şükrettiği takdirde Rabbinin kendisine sevap vereceğini ve ikramda bulunacağını; nankörlük ederse cezalandıracağını ve helak edeceğini bilerek bu iki ihtimalin de mümkün olduğu aklına gelirse, akıl o kişiyi azaptan kurtulup sevabı ümit etmeye götürecek şeyi tercih etmeye

sevk eder. Onlar bu hususu bir misalle açıklar ve şöyle derler: Yolculuğu esnasında bir kimsenin önüne her biri onu hedefine ulaştıracak iki yol çıkar. Birincisi, tehlikelerden uzak ve güvenli bir yoldur. İkinci yol ise tehlikeler, yankesiciler ve yırtıcı hayvanlarla doludur. Burada tehlikeli yolu tercih etmenin bir anlamı yoktur. Dolayısıyla akıl, güvenli yoldan gitmeyi gerektirir.

Söyledikleri şey, akıl yürütmeyi yarıda bırakmalarının yol açtığı bir kusurdan kaynaklanır; akıl yürütmeyi sonuna kadar götürselerdi bu onları gerçeğe ulaştırırdı. Onların söyledikleri akla gelirse, onunla çelişen başka bir düşünce de akla gelir. O da şudur: Akıllı bir kimse kendisinin yaratılmış, terbiye edilmiş ve sahibi olan bir kul olduğunu, sahibi izin vermedikçe hiçbir şeyi yapamayacağını düşünür. Sahibinin izni olmadan bir şey yapmaya kalkışırsa kendisini boşuna yormuş olur. Ona göre bu düşünce, nimet veren Rabbin şükredenlerin şükrüne muhtaç olmadığı ve ihtiyaçtan berî olduğu fikriyle daha da güçlenir. Çünkü Yaratıcı, insanlara hak etmeden önce de verdiği gibi, onlardan bu nimetlere bir karşılık da beklemez. Bu düşünce onların söyledikleriyle çeliştiği zaman, akıl bu iki düşünceye de sahip olan kişinin kararsız kalmasını (duraksamasını) gerektirir.

Söylediğimizi destekleyen hususlardan biri de şudur: Büyük bir sultan, hizmetçilerinden birine bir ekmek parçası verse, sonra bu hizmetçi doğuya ve batıya gitmek istese, sultanı bu iyilik ve ihsanından dolayı övüp dursa, bu iyi/hoş bir şey sayılmaz. Çünkü sultanın yaptığı bu iyilik, onun kudretine nispetle çok küçük ve önemsizdir. Bütün nimetler Allah'ın kudretine nispet edilince, sultanın katındaki ekmek kırığından çok daha az ve daha önemsizdir.

Söyledikleri şeyi bir başka yolla reddetmek istediğimizde, kendisine ilk nimet vereni hatırlamayan kimse ile ilgili tartışmayı örnek veririz. Söylediklerini iki düşüncenin birbirine eşit oluşu bakımından genelleştirirlerse, onlara "Söylediğiniz şey, aklına bir fikir gelen ve bundan ibret alan kimse hakkındadır. Peki, aklına bir fikir gelmeyen, dalgın ve gafil biri için ne dersiniz? Bu kişi kendisine vâcib olanı ve

gerekli şükrün edasını bilme ile ilgili yolu kaybetmiştir" deriz. İşte bu, muhaliflere karşı etkili bir cevaptır.

"Allah, bu akıllı kimsenin aklını ilk kemale erdirdiği sırada, zikrettiğimiz şeyleri elbette onun aklına getirecektir" diyecek olurlarsa bu, din ile oynamak olur. Çünkü nice akıllı kimseler vardır ki, sapıklık ve kibirlerinde devam ederler ve muhaliflerimizin zikrettiği bu şeyleri hiç hatırlarına getirmezler. Sonra bu düşünceler, nazarın başlangıcında bir takım şüpheleri içerir. Allah hakkında şüphe etmek ise küfürdür. Hâlbuki Allah, onların ilkelerine göre, küfrü yaratmaz.

"Her akıl sahibi kişiye Allah, onun kalbini mühürleyen bir melek gönderir ve bu melek o kişiye, duyacağı şekilde, bir şey fısıldar" derlerse, bu da büyük bir iftiradır. Bu, harfler olmaksızın bir kelâmın varlığını kabul etmek demektir ki, sesler ve harfler olmadan kelâmın olamayacağı şeklindeki kendi ilkeleriyle çelişmiş olurlar.

Bu meseleyi kesin olarak halletmek istersek şöyle deriz: Daha önce açıkladığımız gibi, bütün yaratılmışları yaratan Allah'tır, O'ndan başka bir yaratıcı yoktur. Kulun kesbettiği şeyler Allah'ın yarattığı şeylerdir. Dolayısıyla kula vâcib olan şeye aklın delâlette bulunması anlamsızdır. Üstelik kulun (olmayan) bir şeyi vücûda getirmesi de mümkün değildir. Evet, Allah kulundan bir şey talep ederse, amellerin yaratılması ile ilgili muhaliflerin şüpheleri hususunda zikrettiğimiz nitelik üzere, o talep meydana gelir. Daha önce kendisinden talepte bulunulmadığı halde kulun kendi fiilini meydana getiremeyeceği şeklindeki inancımıza gelince, cevherlerin fiilinde zorunlulukla ilgili bir hükmün manasının bulunmaması gibi, o fiilin vâcib olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur. Bunu bilin ki, doğru yolu bulasınız. İşte bu, bu faslın iki kısmından biridir.

İkinci bölüm, Allah'a zorunluluk (*îcâb*) yüklemenin nefyini ve dolayısıyla O'na herhangi bir şeyin vâcib olmadığı hususunu içerir. İşte bu mesele, bir şeyin iyilik (*tahsîn*) ya da kötülüğünü (*takbîh*) belirleme konusunun bir parçasıdır. Bu hususta delil ortaya koymanın yolu, Allah'a herhangi bir şeyin vâcib olduğuna inanan kişiye "O'na

zorunluluk yüklemekle kastettiğiniz şey nedir?" diye bir soru sormamızdır. Şayet o, "O'na bir emrin yöneltilmesini kastettim" derse, bu icmâen muhaldir, çünkü O emredendir ve bir başkasının emri O'na taalluk etmez.

"Zorunluluk yüklenmenin manası, kendisine vâcib olan şeyi terk ettiği takdirde bir zarara uğramaktır" denirse, bu da aynı şekilde Allah için muhaldir. Zira O, fayda ve zarar görmekten yücedir; O'nun hakkında faydalanma ve zarar görme, acı çekme ve lezzet almanın geçerliliği yoktur, Yüce Allah bunlardan münezzehtir. "Bir şeyin vâcib olmasının manası, o şeyi yapmanın iyi, terk etmenin ise kötü olmasıdır" denir ve iyiliğin zâtî bir sıfat olduğu iddia edilirse, biz bunu ikna edici bir şekilde geçersiz kılmıştık.

Ayrıca onların Allah'a vâcib olduğunu söyledikleri şeylerden biri de amellerin mükâfatının verilmesidir. Bu hususta, bir bâb açacağız. Burada onların görüşleriyle ilgili bir inceliğe işaret edeceğiz ve şunu söyleyeceğiz: Kulların amelleri, Allah'ın nimetlerine onların şükretmesidir. Size göre bu, kullar için bir zorunluluktur. Hâlbuki bir farzın edasından dolayı aklen bir bedel gerekmez. Şayet kendisine farz olan şükrü eda etmesinden dolayı kul, bir karşılık almayı hak etse ve sevap vermek de Allah'a vâcib olsaydı, O'nun kula (her) sevap verişinde kulun da yeniden O'na şükretmesi gerekirdi. Bu ise kulların asla baş edemeyeceği bir şeydir. *Salâh* ve *lütuf* da Allah'a zorunlu kıldıkları hususlardandır, bunlarla ilgili görüşümüzü daha sonra zikredeceğiz.

Giriş mahiyetindeki iki hususta amacımıza ulaşmak için bu kadarı yeterlidir. Şimdi Allah'ın, insanlar ve hayvanlara dünyada elem vermesi konusunu incelemeye başlıyoruz.

[Fasıl]
Acılar ve Hükümleri

Acılar ve hazlar Allah'tan başka birinin makdûru olarak meydana gelmez. Bunlar Allah'ın fiili olarak meydana geldiğine göre -ister baştan, ister daha sonradan meydana gelmiş olsun fark etmez- iyidir ve

karşılık/ceza olarak isimlendirilir. Ehl-i Hakk'a göre bunların iyi olarak takdir edilmesinde, daha önceden onun hak edilmesinin veya bir yükümlülüğe karşılık olarak verilmesi yahut da bir faydanın celbi ya da bir zararın def'i olarak düşünülmesine ihtiyaç yoktur. Bilakis (elem veya lezzet) vuku bulan şey Allah'tan geldiği için iyidir; hükmünde Allah'a karşı gelinmez. İşleri Allah'a havale etmeyen kimselerin görüşleri ise farklılık arz eder.

Burada biz, Hakk'a aykırı mezheplerin görüşlerinden bazı örnekler vereceğiz. Daha sonra her zümreyi reddetmek için, inşallah, kesin delilller ortaya koyacağız. Amacımız, küfre düşmeyen ve herhangi bir günah da işlememiş olan çocuklara acı verme konusunu tartışmaya açmaktır. Hayvanlara acı verme hususundaki tartışma da bu kabildendir.

İki müdebbir güç kabul eden Senevîye (düalistler) "Ne şekilde düşünülürse düşünülsün, elemler bizzat zulümdür, kötüdür" derler. Onlara göre acıların hepsi Yezdân'dan değil, Ehrimen'den sâdır olur. Bekir b. Uht Abdulvahid'e nisbet edilen Bekrîyye[124], hayvanların hiç acı duymayacağı görüşünü benimser. Aklı ermeyen dolayısıyla yükümlü olmayan çocuklar da böyledir.

Rafizîlerin aşırı grupları ve diğerleri tenasühü benimsemiş ve "Hayvanlar, ancak ruhları daha önce daha iyi beden ve kalıplarda bulunduğu için elem çekerler. Bu ruhlar büyük günah ve suç işlediklerinden azap görmek için başka bedenlere nakledilmişlerdir. Azapları tamamlanınca ve hak ettikleri cezayı çekince ruhları daha iyi bir bedene aktarılır" demişlerdir. Onların ilkelerine göre Allah, ancak hak edene acı verir. Onlara göre acı çektirme bir şeyin karşılığı olmadığı gibi bir faydayı temin etme için de değildir.

Öte yandan bedenler ve şahıslar rezillikte, alçalmada ve çeşitli acılara maruz kalmada çeşitli rütbe ve derecelerde bulunurlar. Ruhlar ise yaptıkları hatalara göre farklı durum ve derecelere intikal ederler.

124 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Bekriyye", *DİA*, V, 370-371.

Bunların (diğer) bir ilkesine göre, bütün hayvanlar mükellef olup, başlarına gelen azap ve acı şeklindeki elemleri bilirler. Şayet bunu bilmemiş olsalardı, bu elemler onları işledikleri kötülükleri yeniden yapmaktan alıkoymazdı. Onlardan bazıları da, her hayvan türüne kendi cinsinden bir öğreticinin (nebi) gönderildiği görüşünü benimsemişlerdir. Bir kısmı da varlıklar arasında cansızların bulunmadığını, dolayısıyla insanların cansız olarak tahayyül ettikleri varlıkların aslında azabı algılayabilir ruhlara (*ervâhun mu'azzebe*) sahip olduklarını savunmuşlardır.

Teklifin başlangıcı hususundaki görüşleri de farklılık arz etmektedir. Bazıları, teklif bir takım sıkıntı ve elemleri zorunlu olarak içerse de Allah'ın, başlangıçtan itibaren ruhları mükellef tuttuğunu iddia etmişlerdir. Diğer bir grup, ruhların başlangıçta sorumlu olmadığını, ancak tercih hakkını, Allah'ın ruhların kendilerine bıraktığını ve onların da sorumluluğu kendiliklerinden üstlendiğini savunmuştur. Böylece ruhların bazıları, üstlendikleri şeye uyup sorumluluğu yerine getirmiş, bazıları da bunu yapmaktan kaçınmıştır. Onlardan bazıları da Allah'ın, yaratılışlarının başlangıcında ruhları meşakkate sokmayacak bir takım yükümlülüklerle sorumlu tuttuğunu, bir kısım ruhların bu yükümlülükleri yerine getirmezken bir kısmının yerine getirdiğini savunmuşlardır.

Tenâsüh inancında aşırıya gidenler ise haşri ve ahireti inkâr ederek şöyle demişlerdir: İster cezalandırma isterse sevap verme açısından olsun, ruhların farklı bedenlere intikalinin ötesinde bir durum söz konusu değildir.

Çocukların ve hayvanların hâlihazırda çektikleri elemler sorulduğunda Mutezile, bu elemlerin çeşitli yönlerden iyi olduğunu söylemişlerdir: Bunlardan biri, onların bu elemlere geçmiş fiillerinden dolayı müstahak olmalarıdır. Bir diğeri ise, bu elemlerin onlardan büyük bir zararı defetmesidir. Onlar, hayvanların elem çekmesinin mutlak surette iyi olduğunu, zira Allah'ın, çekmiş oldukları elemlere göre ahirette karşılıklarını onlara fazlasıyla vereceğini savunmuşlardır. Yine onların

(Mutezile'nin) büyük çoğunluğu, elemlere karşılık olan bedelin, teklife karşılık olan sevaptan bir derece daha düşük olduğu görüşünü benimsemiştir. Ancak onlar, (elem karşılığında verilen) bedelin, (mükellefiyetin karşılığında kazanılan) sevap gibi devam edip etmeyeceği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Mutezile'nin başlangıçtan itibaren, bedellerin mislinden fazlasının verilmesinin tasavvur edilip edilemeyeceği hususundaki cevapları tutarsızdır. Bazıları, mükellefiyetin (ifası) karşılığında verilen sevabın mislinden fazlasının verilmesinde olduğu gibi -çünkü bunun mümkün olmayışı hususunda icmâ vardır[125]- bunun da mümkün olmayışı hususunu kabul etmişlerdir. Onlardan ayrıntılı araştırmaya yönelenler ise, bedellerin miktarında arttırma yapmanın mümkün olduğu, muhal olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Bedellerin mislinden fazla verilmesinin imkânsız olduğunu savunanlar, sırf karşılık verilebilmesi için elemlerin vukuunu mümkün görmüşlerdir. Bedellerin mislinde fazlalığı mümkün görenlere göre, elemler sırf karşılık verilmesi için değil, daha ziyade şu iki şeyin bir arada bulunması halinde ancak iyi görülebilir: Birincisi (elem vermede mutlak surette) karşılık/bedel vermenin (*ta'vîz*) gerekli oluşu; ikincisi ise, bu elemlerin, eleme maruz kalmayanlar için bir ibret, azgınlığını engellemesi bakımından azgın kimse için de bir lütuf oluşudur.

Abbâd el-Saymarî[126], elemlerin bir bedel düşünülmeksizin sırf ibret olması bakımından iyi olduğu görüşünü ileri sürmüştür.

İşte bunlar, Mutezile'nin hayvanlar ve çocukların çektikleri elemler/acılar konusundaki ilkeleridir. Elemin niçin iyi olduğu, eğer bilinirse, onların ilkeleri tamamlanmış olur. Çünkü kişi buna inanır veya insanların âdetlerinde bunun güzel görülme sebebini zann-ı galibe göre bilirse elemler iyi olur. (Nitekim) onlar (Mutezile) şunu söyler: Akıllı insanların arasındaki uygulamalarda, kişilerin -her ne kadar sonuçları kullar açısından gizli olsa da- daha fazla faydanın temini

[125] Cüveynî burada, muhtemelen, Mutezile'nin icmâsını kastetmektedir.

[126] Abbâd Süleyman el-Saymarî (yaklaşık 850/864), Mutezile'nin yedinci tabakasındandır.

ümidiyle meşakkatlere katlanmaları iyi görülür. Gaybı (görünmeyenleri) bilmek Allah'a mahsustur.

[Fasıl]
Bedeller

Seneviye'nin "Elem vermek bizzat kötü olan bir zulümdür" sözü açıkça geçersizdir. Biliyoruz ki hasta, içilmesi kötü bir ilaç içtiğinde ve bununla da hastalıktan kurtulmayı hedefediğinde bu, akıllıların uygulamalarına göre kötü bir şey (*kabîh*) sayılmaz. Bu, bir fayda ummak ya da bir zararı defetmek gibi geçerli bir sebep olmaksızın, sağlam bir kimsenin kendisini yaralaması mesabesinde görülemez. Bunu inkâr eden kimse zarureti inkâr eden kişi gibi addedilir.

Ayrıca bu kimselere "İnsan, iyiliğe ve ona meyletmeye çağrılıyor mu, çağrılmıyor mu?" diye sorulur. Şayet onun iyiliğe çağrıldığını inkâr ederlerse aklın, insanları iyiliklere teşvik etmesi, kötülüklerden de sakındırması şeklindeki kendi görüşlerini terk etmiş olurlar. Eğer "İyilik, teşvik edilen bir şeydir" diyecek olurlarsa, onlara "İyilikten uzaklaşan kınanmış mıdır? Ona acılar bir ceza olarak mı verilmektedir? Yoksa böyle değil midir?" şeklinde sorular yöneltilir. Onlar "Kötü kişinin (*şerîr*) cezalandırılması gerekmez" diyecek olurlarsa, kötülük yapma ve iyilikten uzaklaşma yolunu seçmiş, kötülük yapanın kınanmamasını, iyilik yapanın da övülmemesini benimsemiş olurlar. Bütün bunlar, aklın iyi ve kötüyü tayin etttiği şeklindeki görüşlerini geçersiz kılar. "Kötülük işleyenin kınanması ve cezalandırılması, sıkıntı ve üzüntülere maruz bırakılması iyidir" derlerse bu, elemin bizatihi kötü olduğu şeklindeki görüşleriyle çelişir.

[Fasıl]
Bedeller (Ek)

Bekrîyye, zarureti inkâr etmiş, apaçıklık (*bedîhîlik*) prensibine karşı çıkmıştır. Biz zarurî olarak biliyoruz ki hayvanlar ve çocuklar elemi/acıyı hissederler; kendilerine elemin geleceğini hissettiklerinde huzursuz olurlar ve elem verdiğini bildikleri şeylerden nefret ederler.

Bütün bunları inkâr etmek mümkünse onların (hayvanların ve çocukların) yaşadığını da inkâr etmek mümkün olur. Bu da onların hissetmeyen, acı duymayan ve idrak etmeyen cansızlar (*cemâdât*) olmaları sonucunu doğurur. Bekrîyye'yi reddetmek için bu kadarı yeterlidir.

Tenâsühü benimseyenlere gelince, bunların ortaya attıkları ve ileri sürdükleri aşırılıklarla ilgili yapılacak her türlü değerlendirme aynı zamanda Mutezile için de geçerlidir. Onların hepsi iyi ve kötüyü aklın tayin ettiğini söylerler. Zira onlar şöyle der: Yaptığı işin karşılığı olmaksızın bir kişiye, durup dururken elem vermek kötüdür. Daha fazla vermeye gücü yettiği halde tam karşılığını vermek de iyi değildir. Aynı şekilde, başkalarına ibret olsun diye birine elem vermek, meselâ Amr ibret alsın diye Zeyd'e eziyet etmek de iyi değildir. O halde, daha önce yapılmış bir işin cezası olarak kabul edilmesi dışında elem vermeyi iyi gösterecek bir izah yönü kalmamıştır. Bu, şüphesiz, teklifin önceden olmasını ve ona muhalefet olduğunda ancak ceza takdirini akla getirir. Böylece sonradan verilen elem, önceden işlenen suçun cezası olmuş olur.

Mutezile'ye karşı tenâsühe inananların görüşlerinin açıklamasını daha sonra yapacağız, ancak şimdilik onlara "Yükümlülüğün önce olması konusundaki görüşünüz nedir?" diye bir soru yöneltelim. "Allah, uyulması halinde meşakkat olan teklifi önceden bildirmiştir" derlerse, suç işlemeden elemleri ve elem vermeyi düşünmüş olurlar ve benimsemiş oldukları ilkeleri her yönüyle nakzetmiş olurlar. Bu çıkmazdan kurtulmak isterler ve önemli sonucu olan bir sevap için elem çekilmesinin başlangıçta iyi görüldüğünü söylerlerse, biz de onlara "Siz, bir şeyin karşılığı olarak mı hayvanlara ve çocuklara elem vermeyi iyi gördünüz?" diye bir soru sorarız. Onlar, bir şeyin karşılığı kadar iyilikte bulunmanın uygun olup, sevabın mislinde bir fazlalılığın mümkün olmadığını söylerlerse, bu görüşleri bir zorlamadır (*tahakküm*). Kişiyi nimetlere, ancak fazlasıyla, sevap olarak ve bire bir olarak vermeye gücü yeten Allah ulaştırır. Bu konuya Mutezile hakkındaki bölümde işaret edeceğiz.

Eğer "Allah, kullarını meşakkat içeren bir şeyle sorumlu tutmamıştır" derlerse, bu söyledikleri batıldır. Şöyle ki, şayet Allah, kulları meşakkat içeren bir şeyle sorumlu tutmamış olsaydı, ilke olarak teklif câiz olmaz, yapılan şey karşılıksız kalır (*mühmel*) ve beyhude olurdu. Dolayısıyla suç işlemek nasıl düşünülebilir? Elemler neye göre gerçekleşsin? Mezhebinin temelini *tahsîn* ve *takbîhe* dayandıran birisi için bunu söylemek nasıl doğru olabilir? "Allah kullarını meşakkatler içermeyen lezzetlerle mükellef tutmuştur" derlerse, onlara bunun muhal olduğu söylenir. Zira mükellefin zorunlu tutulduğu şeyin gerekliliğine inanması, teklifin hükümlerindendir. Ceza ancak mükellefiyetin gerekli ve bağlayıcı olmasına inanma durumunda söz konusudur. Mükellef, kendisinin sorumlu tutulduğu şeyin zorunluluğuna inanmadığı zaman ise bu, onun apaçık bir meşakkate maruz kalması demektir.

Ayrıca mükellef tutmaktan amaç, kişiyi sevaba yönlendirmektir. *Tahsîn* ilkesine göre, amellerdeki meşakkat karşılığında sevap verilmesi, kesinlikle aklen iyi görülür. Nitekim aklın kesin hükümlerine göre, meşakkat içermeyen lezzetlere göre sevap vermek câiz olsaydı, onların aklın kötü görme (*takbîh*) ilkesine göre temellendirdikleri elem vermenin geçersizliği de mümkün olurdu.

"Allah, teklifin bağlayıcılığını ruhların tercihine bırakmıştır" derlerse, kendilerine şu söylenir: Müstahak olmaksızın elem çekmek kötüyse, (ruhları) eleme maruz bırakmak ve onları bu konuda muhayyer bırakmak da kötüdür. Dolayısıyla onların ilzam edildikleri bu sonuçtan kaçmaları mümkün değildir.

Ayrıca bu konuda önümüzde iki yol vardır: Birincisi, onların "Hayvanlar akleder; peygamberleri onlara tebliğde bulunur, onlar da bu mesajı anlarlar" sözleriyle zaruret ilkesini inkâra nispet edilmeleridir. İşte bu, zaruret ilkesinin inkâr edilmesidir. Çünkü bunu mümkün gören kimse, sineklerin ve kurtçukların çeşitli ilimlerin inceliklerini tefekkür edebildiğini, onların bir kısmının delil getirme (*hicâc*), akıl yürütme (*istidlâl*), soru sorma ve itirazlardan çıkış yolu bulma (*infisâl*)

türünden şeyleri anladığını mümkün görmesi de gerekir. Bu, akıllı bir kimsenin asla benimseyemeyeceği saçma bir şeydir. İkinci yol ise, kendilerine ulaşmamış olsa da şeriatı onlara ispatlamaktır. Şer'î kaideler ortaya konduğunda, bu kaidelere aykırı olan görüşlerinin geçersizliği de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla onları reddetme çabasında bu kadarı yeterlidir.

Mutezile'nin "Elem vermek bazı yönlerden iyidir" şeklindeki görüşlerini zikretmiştik. Onların ileri sürdükleri bu yönleri veya bir kısmını dikkate almazsak, elem vermek şüphesiz kötüdür. Şimdi biz, bu yönleri art arda ele alacağız ve teker teker çürütüp reddedeceğiz.

"Elem bir suçun karşılığı (*ikâb*) olduğunda iyidir" sözlerine gelince, bu konuda onlara karşı çıkanlar vardır; kendilerinden delil getirmeleri istenir ve "Niçin, elem bir suça karşılık ceza olduğunda iyidir, dediniz?" diye sorulur. "Biz, ister başlangıçta olsun, isterse bir saldırı sonucu olsun kendisine zulmedilen ve elem verilen kimsenin hakkının zulmedenden alınması(nın gerekliliğine) aklın hükmetmesinden dolayı bunu söyledik. Meselâ, köle bir kötü iş yaptığında sahibi onu cezalandırırsa, akıl sahiplerine göre onu kötü iş yapmaktan alıkoymak için verilen bu ceza kabîh değildir" derlerse biz de "Zulme uğrayanın intikamı alındığı ve böylece hıncı yatıştırıldığı, öfke ve hiddeti giderildiği için zulmedene elem vermenin kötü olmadığını söyleyenlere niçin karşı çıkıyorsunuz? Böylece bir elem başka bir elemle giderilmiş olmaz mı?" diye bir soru sorarız. Bizim sözümüz, Allah'ın dilediğine elem vermesi -her ne kadar O, buna muhtaç değil, her türlü kin ve nefretten ve (böylece) bağrını soğutmaktan münezzeh ise de- hakkındadır. Peki, siz "Böyle bir şeye muhtaç olmamakla birlikte Allah'ın elem vermesi iyi olmaz, O'nun bu konudaki hükmü kulların hükmü gibi cereyan etmez" demediniz mi? İşte bu, onların kaçamayacakları bir durumdur.

"Her ne kadar Allah suçluları cezalandırmaya muhtaç değil ise de cezalandırmadığı takdirde bu, onları kötülük yapmaya, büyük cürüm ve günahları işlemeye teşvik etmek olur" derlerse, ileri sürdükleri bu görüş, Allah'ın tövbeleri kabul etme ilkesi karşısında geçerliliğini kay-

beder. Zira onlara göre Allah'ın tövbeleri kabul etme ilkesi kesin bir husustur. Bunda günaha teşvik vardır. Çünkü suçu işleyen kişi, tövbe ettiğinde tövbesinin kabul edileceğine ve cezadan kurtulacağına inandığı için, suç işleme konusundaki cesareti artar. Bu konuya sevap ve ikâb bahsinde tekrar döneceğiz. Bu hususta amacımızın gerçekleşmesi için bu kadarı yeterlidir.

Onların, "Elem, kişiye büyük bir fayda temin eden bir nimetin karşılığı olduğu zaman iyidir" şeklindeki görüşleri de iki yönden batıldır:

Birincisi, Allah, işlenen amelin karşılığı kadar lütufta bulunmaya kâdirdir. Dolayısıyla önceden elem vermesinde ve fazlasıyla vermeye muktedir olduğu halde bunun sadece karşılığını vermesinde bir maksat yoktur. Bu, ilk etapta mislinden fazlasını vermeye gücü yettiği halde, zayıf birine bir somun ekmek vermek için ona eziyet eden kimsenin tuttuğu yola benzer. Bu, Allah'ın hükmünde daha da kesindir. Allah'ın kudreti o kadar kâmildir ki, O'nun katında hiçbir mükâfatın önemi yoktur ve O'nun hükmüne göre hiçbir bağışlama da çok sayılmaz. Hâlbuki kul zarara maruz kalır, sıkıntıya düşer, az bile olsa verdiği şeyden zarar görür.

Onlardan biri, "Bedelin misli kadar fazla lütufta bulunmak uygun değildir" derse, bunu söyleyen müfteridir. Çünkü bedeller ya kesintili veya daimî nimetlerdir. Bunlardan hangisi düşünülürse düşünülsün, kesin surette o, önceden elem verme düşünülmeksizin Allah'ın kudreti dâhilindedir. "Bedelin misli kadar fazlalık câiz olsaydı, sevabın misli kadar fazlalık da câiz olurdu" derlerse, şöyle karşılık veririz: Bizim inancımız da böyledir; bundan sapanları reddediyoruz. Hâlbuki onlar bu konuda tökezliyorlar. Bu husustaki açıklama, sevap ve ikâb konusunda, inşallah, gelecektir.

Bir bedele karşılık olarak elemin iyi olduğunu geçersiz sayan ikinci husus hakkında şunları söyleriz: Bir hizmetçi, yaralama, uzuv kesme veya bir başka fiille suç işleyerek bir kişiye elem verdiğinde bu suça karşılık olarak -elem gören kimseden bir emir veya izin almaksızın-

kendisinden (kamu adına) yeterli bir tazminat talep edilirse, bize göre bunun iyi olması gerekir. Çünkü bu, Allah katında da iyidir. Fakat Mutezile, Allah'ın fiillerinin hükümlerini kulların fiillerinin hükümleriyle kıyaslamıştır.

"Allah'tan gelen elem, ancak O'nun, karşılığında bir bedelin olduğu bilinmesinden dolayı iyidir; kul ise, kendi fiillerinin neticelerini bilemez; bu yüzden nereye varacağını bilmediği bir işten dolayı kendisine elem verme hakkı yoktur" derlerse, bu (düşünce) bâtıl olur. Çünkü kul, katlandığı sıkıntı ve yorgunluğa münasip bir faydayı elde etmek söz konusu olduğunda –bu faydayı kesin olarak değil zannî olarak bilse de- kendisine elem verebilir. Kişinin kendisinden kaynaklanan bu elem, sonucunu bilmemesine rağmen, kendisi hakkında iyi olunca başkası hakkında da iyi olur.

Böylece Allah'ın hükmüyle kulun hükmü arasında koymaya çalıştıkları ayrım geçersiz olur. Bizim sunduğumuz şeyleri gerçekten iyi kavrayan kişinin, onların ortaya atabilecekleri fakat burada zikretmediğimiz her türlü soruyu cevaplaması kolaylaşır.

Elemin iyi görülmesi ile ilgili üçüncü[127] hususa gelince, o da bu elemin kendisinden daha büyük bir zararı, kişiden defetmesidir. Bu da Allah'ın hükmünde bir anlam taşımayacağı için geçersizdir. Çünkü elemle defedilmesi düşünülen hiçbir zarar yoktur ki, Allah bu elem olmaksızın da o zararı defetmeye muktedir olmasın. Şu halde elem vermenin geçerli bir amacı yoktur. Bir yırtıcının zararını çocuktan defetmek için onu tehlikesiz, emin bir yoldan gitmeye mecbur eden kişinin durumu buna bir örnek olabilir. Böyle bir durumda (çocuğu yırtıcıdan korumak için) onu dikenlerle dolu tehlikeli ve sarp bir yoldan gitmeye zorlamak iyi görülemezdi.

Onlardan, "Elem, kendisinde bir başkası için ibret kastı içermedikçe, sırf karşılık olsun, diye iyi görülemez" diyenler hata etmişlerdir. Bir kişiye herhangi bir amaçla elem vermeyi akıl hoş görmediğine

[127] Müellif, yukarıda iki husustan bahsedeceğini söylediği halde, burada üçüncü bir hususu daha ele almaktadır.

göre, aynı şeyi bir başkasına ibret olması için de hoş görmez. Zira bir başkasına ibret vermek amacıyla, bir kişiye eziyet etmek, aklın kabul edeceği bir hüküm değildir. "Elem vermeyi sırf ibret olması için mümkün görseydik söylediğiniz şey, bağlayıcı olabilirdi" derlerse, şu karşılığı veririz: Bu sözünüz, sıkıştığınız yerden sizi kurtarmaz. Elemi zulüm olmaktan çıkarmadığı sürece mutlak bedelin (*el-'ıvaz el-mahz*) varlığı ile yokluğu birdir; (bu durumda) ibret verme de soyut bir hüküm olarak kalır. Bu şöyle açıklanabilir: Bir peygamber, bir kişi hakkında ona elem verilmesinin bir başkası için ibret olduğunu söylediğinde, gördüğü elemden ötürü o kişinin bir karşılık alması gerekmez. Zira onun nazarında malum ibret, doğruluğu kesin olarak bilinen sadık bir kimsenin haberiyle (*haber-i sâdık*) meydana gelir.

Bu kitaptaki amacımız çerçevesinde Mutezile'yi reddetmek üzere serdettiğimiz hususlar, işte bunlardır. Bu gruplara karşı söylediğimiz her şey, fasid inançlarında onlara uyanlar için de geçerlidir. Aklın bir şeyin iyiliğini veya kötülüğünü belirleyemeyeceği şeklindeki ilkemize tutunduğumuzda, onların ilke edindikleri her şeyi geçersiz kılabiliriz.

İşte bu ilke, husün-kubuh açısından elemler ve hükümleri hakkındaki tartışmada uygulanmıştır. Yardım istenecek merci sadece Allah'tır. Şimdi biz, salâh-aslah konusunu ele alacağız ve her ne kadar başlangıçta ilkelerimizi ortaya koyarken aralarını ayırmış olsak da bu konuya lütuf faslını da dâhil edeceğiz.

[BÂB]

SALÂH VE ASLAH



Bağdat ve Basra Mutezilîleri arasında bu konuda ihtilaf vardır ve görüşleri birbiriyle çatışmaktadır. Bağdat kolunun öncülerinin görüşleri şöyle şekillenmiştir: Kullarının din ve dünyaları için en iyi (*aslah*) olanı yapması, Allah'a -ki O, onların sözlerinden münezzehtir- vâcibtir. Yine kullarının dünya ve ahirette iyiliklerine olacak şeyi ertelemesi, O'nun hikmeti açısından câiz değildir; aksine kullarının salâhını sağlama hususunda mümkün olan her şeyi yapması gereklidir.

Görüşleri doğrultusunda şöyle derler: Yaratmayı başlatmak, Allah için kesindir ve hikmeti gereği vâcibtir. Mükellef tutacağını bildiği insanları yarattığı zaman Allah'ın, onların akıllarını, güçlerini kemâle erdirmesi ve noksanlıklarını gidermesi gerekir. Kulların şu anda ve gelecekte erişecekleri her şey, Bağdat Mutezilesi nezdinde, kullar için en iyi olandır. Hatta onlar bu ilkelerini zarureti inkârı içine alacak kadar genelleştirme cüretinde bulunmuşlar ve "Cehennem ehlinin, bukağılar ve prangalara vurulmuş olarak ebediyen cehennemde kalmaları, çıkmalarından; aynı şekilde Allah'ın bu dünyada fâsıklara lanet etmesi, tövbe etmeden öldükleri takdirde amellerini boşa çıkarması ve sevap vermemesi bunlar için en iyidir" demişlerdir.

Basralılar ise, Allah'a -ki O, onların söylediklerinden münezzehtir- bir takım zorunluluklar isnad etme hususundaki sapıklıkta kardeş-

lerine muvafakat etseler de Bağdat Mutezilesinin iddialarının çoğunu reddetmişlerdir.

Sevabın teklifin meşakkatine uygun olarak verilmesi ile müstahak olunmayan elemlere karşılık verilmesinin gerekliliği, bu iki grubun üzerinde birleştikleri şeylerdendir. Onlar Allah'ın, kulu yaratıp aklını olgunlaştırdığında onu ihmal ve terk etmediği, aksine düşünmeye sevk etmesi ve ona doğruya ulaşma imkânını vermesi gerektiği hususunda da görüş birliği içerisindedirler. Bir kulunu mükellef tuttuğunda onun inanması ve itaat etmesi için, hikmeti gereğince Allah'ın, o kuluna lütufta bulunması ve bilgisi dâhilindeki mümkünlerin en iyisini yapması gerekir. Lütuf konusunda, inşallah, ayrı bir fasıl açacağız ve bunları işleyeceğiz.

Makâlât yazarları, din hususunda en iyiyi yapmanın, Allah'a vâcib olduğu şeklindeki görüşü Mutezile'nin ihtilafsız bir şekilde benimsediğini; ihtilafın ancak dünya ile ilgili işlerde Allah'ın en iyi olanı yapması konusunda olduğunu nakletmişlerdir. Bu rivayette abartı vardır, zira rivayetin zahiri kendisinde yanlışlık olduğunu akla getirmektedir. Nitekim bu rivayet insanda, Basralılara göre başlangıçta aklı kemale erdirmenin, sorumlu tutmak için Allah'a vâcib olduğu vehmini uyandırmaktadır. Hâlbuki onların görüşleri arasında böyle bir şey yoktur. Basralıların savunduğu görüş şudur: Allah bir lütuf olarak baştan aklı kemâle erdirir, fakat teklifin sebeplerini ortaya koymakla yükümlü değildir. O'nun, bir kulunu bir şeyle yükümlü kıldığında, ona bunu yapma imkânını, gücünü vermesi ve en iyi ile lütufta bulunması gerekir. Görüşlerini nakletme hususunda imamlarının sözlerinin manası işte budur.

Onlar, Allah'ın kötü işler yapılması dolayısıyla ibadetleri boşa çıkarmasının, tövbeyi kabul etmesinin ve *Şâmil* isimli eserimizde ele aldığımız benzeri hususların da O'na vâcib olması üzerinde ittifak etmişlerdir.

Şimdiki amacımız, aşırı gittikleri konularda Bağdatlılara karşı apaçık bir delili ortaya koymaktır. Onlara karşı reddiyemizi açıkça

ortaya koyduktan sonra Basralılara döneceğiz. Derinlemesine araştırma yöntemiyle bunları tek tek ele alacağız. Böylece bu iki grup iyice incelendiğinde, kişi onların saçmalıkları ile gerçeği birbirinden ayırt edecektir. Allah yardımcımız olsun.

Aklın bir şeyin iyi ya da kötülüğünü belirlemesi hususunda kendileriyle tartışmayı kabul ettikten sonra Bağdatlılara karşı ileri süreceğimiz delillerden biri şudur: Sizin ilkenize göre, kulların yararına olacak her şeyde mümkün olanların en iyisini yapmak Allah'a vâcibtir. Kabul ettiğiniz bu ilke ile ilgili olarak sıkıştırıldığınızda, görünür âlemde aklen idrak edilen, kendilerinde iyi ve kötünün bulunduğunu vehmettiğiniz bir takım misallere sığınırsınız. Buna inandıktan sonra da görünmeyen âlemi (*gâib*) görünen âleme (*şâhid*) kıyaslamaya çalışırsınız. Görüşünüz bu ise bu, bizden herhangi birinin bir başkasına mümkün olan en iyi şekilde iyilik yapmasını zorunlu görmenizi gerektirir. Bu da hem görünen (insan) hem de görünmeyen âlem (Allah) için en iyiyi yapmanın vâcib olduğu sonucunu doğurur. Eğer görünen âlem için en iyi olanı yapmayı gerekli görmezseniz -ki tartışılan meselede görünmeyen âlem hakkında başvurulan esas budur- kendi delilinizi nakzetmiş ve yolunuzu kesmiş olursunuz. Bu söylediklerimiz, kulun kendisi için en iyiyi yapması/araması hususunda da geçerlidir. Nitekim onlar da dünyevî işlerinde kulun kendisi hakkında en iyiyi yapmak/aramak için çaba göstermesinin gerekmediği hususunda bize katılmışlardır. Bununla birlikte kul, (faydalı ya da zararlı olduğu) karışık olanlar dışında menfaatleri, lezzetleri elde etme imkânına sahiptir.

"Kulun kendisi ve başkası hakkında en iyiyi yapması vâcib değildir, zira bu çok zor ve çok çaba isteyen bir şeyi ona yüklemek anlamına gelir. Bu sebeple onun, en iyi ve en ideal olanı yapmakla yükümlü tutulmaması uygundur. Fakat Allah'ın durumu böyle değildir, çünkü O, başkasının yararına ve iyiliğine olacak şeyi yapmaya muktedirdir, yaptığı şeylerde zarar vermekten de berîdir" derlerse, bu söylediklerinden bir netice çıkmaz. Kendilerini ilzam ettiğimiz hususta, görünen ve görünmeyen âlem arasını ayıran şey, zahmet ve yorgunluğa maruz kalmak ise, kullar hakkında ittifakla vâcib olan şeylerde de bu ayrımı

yapmak gerekir ki böylece, "Kulu meşakkate sokacak şeyleri yapmak ona vâcib değildir" denilebilsin.

Onlar, "Kulun ibadetlerden elde ettiği sevap, meşakkatlerden elde ettiği sevaptan fazladır" derlerse, kendilerine şöyle denir: Haydi bakalım, zorunluluk (ilzâm) konusunda tuttuğunuz yolu, en iyiyi elde etme konusunda da tutun, sizden istenilen şeyin vücûbunu zahmetlere maruz kalma bahanesiyle terk etmeyin de görelim! Bu da çıkışı olmayan bir yoldur.

Sonra şunu söyleriz: Sizin fasid ilkelerinize göre, aslah olanı yapmak kul için daha uygundur. (Sizin görünen ile görünmeyen arasını) ayırmak maksadıyla zikrettikleriniz, gerçekte söylemiş olduğunuz şeyin zıddını gerektirir. Meşakkatlere katlanmak kişiyi bol sevaba götürür, böylece bu dünyada aslah hâsıl olur, ahirette de bu sıkıntılar karşılığında sevap elde edilir. Allah yorulmakla vasıflanamaz. Hâlbuki onlara göre, meşakkatleri içermekle birlikte teklif, ancak bahsettiğimiz sebepten ötürü iyidir. Böylece onların görünen ve görünmeyen âlemi kesinlikle birleştirmeleri gerekir.

Burada sarıldığımız şeylerden birisi de -ki o, zikrettiğimiz şeye yakındır- şudur: Nafileler ve Allah'a yaklaşmak ümidiyle yapılan gönüllü ibadetlerin ifası kulların iyiliğinedir. Allah'ın bu ibadetlere çağırması ve bunları teşvik etmesi, bunu doğrular. Onlara göre Allah'a yaraşan, iyi olanı (*salâh*) teşvik etmesidir. Bu tür ibadetlerin yapılmasının iyi olduğu açıklığa kavuştuğuna göre, kulların kendilerinin iyiliğine olacak şeyleri yapmaları gerekir. Durum böyle olmadığına ve kulun fiilleri zorunlu (*vâcib*) olan ve bir gereklilik olmaksızın gönüllü yapılması teşvik edilen (*mendûb*) şeklinde taksim edilmiş olduğuna göre, Allah'ın fiilleri de gereklilik (*vâcib*) ve lütuf (*tafadddul*) olmak üzere yaptığı fiiller, şeklinde ikiye ayrılır. Şayet onlar görünen âlemle görünmeyen âlem arasında zikrettiğimiz gibi bir ayırım yapmayı isterlerse yukarıda geçtiği şekilde bir cevap veririz.

"Allah hükümlerini zorunluluk ve gönüllülük esasına göre ikiye ayırmıştır, çünkü O, bunun salâh olduğunu bilmiştir. Yine, nâfile ve

Allah'a yakınlaştırıcı ibadetlerin tamamını zorunlu kılsaydı, kullarının küfre düşecekleri, teklifin yüklerinden nefret edip kendilerine daha kolay ve cazip gelen şeylere meyledecekleri de O'nun bilgisi dâhilindeydi. Dolayısıyla Allah en iyi olanı takdir etmiştir" derlerse, şunu söyleriz: Bu, azıcık bir dikkatle çürütülebilecek bir çarpıtmadır. Zira nafileleri yapmak, kişiden istenen bir iyiliktir ve dolayısıyla onların bunu inkâr etmelerinin bir yolu yoktur.

Bunu kabul ettikleri takdirde, (kulun lehine olan aslahın potansiyel olarak) Allah'ın ilminde (*malûm*) bulunduğu, şeklinde benimsedikleri görüş onlara bir fayda sağlamaz, çünkü onlar aslahın vücûbunda (salt) bilgiye itibar etmezler. Bu sebeple şöyle derler: Allah, mükellef kıldığı takdirde, azacağını, aşırı gideceğini, nefret edeceğini, şerre düşeceğini ve kibirleneceğini bildiği kişiyi, akıl baliğ olmadan öldürseydi, o kişi kurtulacak ve kazançlı çıkacaktı. O halde, kula üstün dereceleri sunmak -onun bunlara ulaşamadan ölüp gideceğini bilse de- Allah'a vâcibtir. Zira onlar, aklın fiili salâh olduğunda, onun Allah'ın ilminde var olduğunu dikkate alınmaksızın, gereğini yapmak vâcib olur dememişler miydi? Bundan da bir şey çıkmaz. Onların tutmuş oldukları her yolda, bu kitabın içeriğini tam olarak kavrayana yanlışlığı gizli kalmayacak bir takım hileler mevcuttur. Burada sadece, onların tutmuş oldukları her bir yoldaki hilelerin, saptırmaların en gizli olanlarına işaret edeceğiz.

Bunların içine düştükleri acı durumu şu şekilde ifade edebiliriz: En iyinin Allah'a vâcib olduğu yönündeki hükmünüz, sizi zaruretleri inkâr bataklığına düşürmüştür. Kıyamet günü gelince, herkesin amel defteri önüne konulunca ve kâfirler ebedi olarak cehenneme atılınca Allah'ın kullarına uygun olanı yapması gerekir. Çünkü cehennem ehli için salâh olan, ebedî olarak cehennemde kalmaları, derilerinin paramparça olması ve onlara cennetin selsebil pınarı ile mühürlü içki kâseleri yerine zakkum verilmesidir.

"Onlar için bu, cennetlerde olmaktan daha iyidir" derlerse onlarla tartışma sona erer ve inatları ortaya çıkar. "Allah, onları kurtardığı

takdirde nehyedildikleri şeyleri tekrar işleyeceklerini ve yapıp durdukları şeylerden dolayı daha çok cezalandırılmayı hak edeceklerini bildiği için ebedî olarak elim bir azapta bırakmaktadır; dolayısıyla onları içinde bulundukları durumda bırakması azaplarını arttıracak işleri yapmalarına yol açacak şekilde bırakmasından daha iyidir" derlerse bu sonucu olmayan bir şeydir.

Onlara birçok cevap verilmiştir. Ancak biz burada imamların ifade ettiği hususlardan bir kısmını söylemekle yetineceğiz: Allah onları niye öldürmedi veya azaplarını sona erdirmeyip isyan edememeleri için akıllarını niye çekip almadı? Çünkü ahiret yükümlülük yeri değildir ki orada onlar teklife muhatap olsunlar. Ayrıca Allah'ın, küfredeceğini bildiği kimseyi bir şeyle yükümlü tutmasının daha iyi olduğu sonucunu çıkarmak, akla aykırı değilse neden "Aslah olan, Allah'ın (yine günah işlemeye) döneceğini bildiği kişiyi kurtarmasıdır" denildi? Hâlbuki bu, akla daha yatkındır. Çünkü azaptan kurtarmak geçerli bir rahatlamadır. Küfredecek kişiyi mükellef kılmak ise herhangi bir sevap beklemeksizin meşakkat yüklemekten ibarettir. Sevap ve ikab bahsinde Mutezile'yi susturma işine, inşallah, tekrar döneceğiz.

Dayandığımız şeylerden biri de şudur: "Allah'ın yaptığı her şeyde O'na şükür ve hamd etmek gerekmediği gibi, hak eden kişiye ahirette O'nun sevap vermesinden ötürü o kişinin hamd etmesi de gerekmez" diye hükmettiğinize göre aklen şunu da demeniz gerekir: Borcunu ödeyen veya emaneti aldığı kişiye geri veren kimsenin durumunda olduğu gibi, üstüne vâcib olan şeyi yapana teşekkür gerekmez.

"Sevap bir karşılıktır ve karşılığın karşılığı olmaz, baştan nimet verme ise böyle değildir" derlerse biz de şöyle deriz: Gereklilik ve kesinlik açısından bunlar eşitse sizin zikrettiğiniz hususlarda bunların ayrılmasının da bir etkisi olmaz. Ayrıca kulun şükrü nimetin bedelidir, bu da sevaba karşılıktır. Böylece zikrettikleri dayanaklar her açıdan geçersiz olur.

Bağdat Mutezilesini daha da bozguna uğratacak şeylerden biri kendilerine şöyle söylenmesidir: Lezzetler konusunda Allah'ın güç

yetirebileceği şeyler sınırsız olduğu halde siz, dünyada aslahı yapmayı Allah'a vâcib kılmıştınız. Makdûrâtın sonu ve lezzetlerin de sınırı olmadığına ve her iyiliğin daha fazlası imkân dâhilinde olduğuna göre, aslah konusunda Allah'ı hangi ölçüyle sınırlandırıyorsunuz?

"Verilenden fazlasının kulu azdıracağını Allah'ın bilmesi sebebiyle onun için aslah olan takdir edilir" derlerse, şöyle karşılık veririz: Lezzetler mevcut faydalardır. Hâlbuki bilgi açısından kulun azacağının bir dayanağı yoktur. Çünkü Allah, bir kulu muktedir kıldığında onun seçim yapabileceğini de bilir. Bu durumda kul, fısk ve isyanı tercih edebilir. Dolayısıyla mezhebinize göre mükellefin mahvolacağı veya helakın eşiğine geleceği bilinmekle birlikte ona teklifte bulunmak, faydasına olan şeyle karşı karşıya bırakılması bakımından kesindir. Sonuçta bilinecek olan bir şeye sarılmaksızın bunları lezzetlere de teşmil etseydiniz ya! Buna söyleyecek bir şey bulamazlar.

Ümmetin icmâsını delmek ve imamlara muhalefet etmek, tutundukları yollardandır. Çünkü onlar aslah olanı yapmayı Allah'a vâcib kıldıklarında O'nun fazl-ı keremine bir alan bırakamamış olurlar. Böylelikle Allah, lütufta bulunan olmaktan çıkar ki O, böyle batıl düşünenlerin sözlerinden münezzehtir. Biz, Allah'ın dilediğine lütufta bulunduğunu ve dilediğini de nimetlerinden mahrum bıraktığını şer'î hitabın içeriğini ifade eden haberlerden zorunlu olarak anlıyoruz. Hâlbuki Mutezile'ye göre Allah'ın fiillerinde ve lütuflarında bir seçme hakkı yoktur. Bu da onların ulûhiyet konusunda aşırı gitmeleri ve Allah'ın kitabına karşı çıkmalarıdır. Nitekim Allah kendisinin seçme ve tercih etmesi, kullarına hükmetmesi ve onlara güç yetirmesi hususunda şöyle buyurmuştur. " وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ / *Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur.*"[128] Burada zikrettiğimiz şeylerin bir kısmı bile Mutezile'nin dayanaklarını yıkar ve inatlarını kırar.

Basra Mutezilesine gelince; birinci esas üzerinde kendileriyle tartışmaya girip aklın iyiyi ve kötüyü belirleyeceği hususunda onları red-

[128] Kasas, 28/68.

deder ve Allah'a herhangi bir şeyin vâcib olmadığını açıklar isek, amaçlarına ulaşmalarını engellemiş oluruz. Böyle değil de tartışma yapabilmek gayesiyle onların ilkesini bir an için kabul edersek kendilerine şöyle deriz: Din hususunda tekliften sonra *aslahı* Allah'a vâcib kılıyorsunuz da, dünya işlerinde bunu niye yapmıyorsunuz? (Dünyada) Lezzetlerin ve şehvetlerin yaratılışından sonra bu ikisi (dünya ve ahiret) arasında ne fark vardır?

Bağdat Mutezilesine yönelttiğimiz şüpheyi -ki bu konumu açısından onlara daha zor gelir- onlara da yönlendirir ve şöyle deriz: Dayanağınız akıl ve görünür âleme başvurmaktır. Malumdur ki uçsuz bucaksız denizlere ve şarıl şarıl akan derelere sahip olan ve bunlara ihtiyacı olmayan bir kimsenin önünde susuzluktan dilini çıkarmış başka biri olsa, onun susuzluğunu giderecek bir yudum suya kavuşmasına engel olmak iyilik değil, aksine kötülük olur. Eğer bu kötülük değilse, akıl açısından hiçbir şey kötü değildir!

Bu örneği vermemizin amacı, güç yetirdiği şeyler açısından bu dünyadaki aslahın Allah'a atfedilmesinin, denizlere nispetle bir avuç sudan bile az olduğunu ifade etmektir. Çünkü denizler sonludur, ancak Allah'ın kudreti dâhilinde olanlar sonsuzdur ve herhangi birimiz onları harcamakla tüketemez. Çok az ve dikkate değmez bir zarar olsa da Allah, kendisine zarar atfedilmesinden münezzehtir.

Aklın iyiliği ve kötülüğü belirlediğini kabul ettikleri takdirde bu Mutezile'yi bağlar. Görüşleriyle bizi susturmaya kalkışırlarsa, cehennemliklerin cezasını öne sürerek (hatırlatarak) onları derhal nakzeder ve şöyle deriz: Bir hizmetçi, görünür âlemde kötülük işlediğinde onu affetmek -efendi intikam alarak rahatlamayı bırakıp öfkenin zararıyla yüz yüze kalsa da- güzel ahlâk açısından iyi görülür. Öyleyse, merhametlilerin en merhametlisi iken Allah'ın, yaptıklarından pişmanlık duydukları halde günahkârları kelepçe ve zincirlere vurup ebedî olarak cezalandırması nasıl kabul edilebilir?

Basra Mutezilesine mahsus, ayrı bir bölüm (*bab*) şeklinde açıklanması mümkün olan bir husus daha var ki bunu da şöyle ifade ede-

biliriz: Din işlerinde tekliften sonra aslahı vâcib gördünüz ve mükellefin daimî sevap kazanabilmesi için teklifi iyi olarak kabul ettiniz. Oysa buluğa ermeden önce kulunu öldürse onun kurtulacağını; fırsat verip ömrünü uzatsa, güç, kuvvet ve düşünme fırsatı verse, inatlaşıp inkâr edeceğini Allah biliyordu. Allah'ın böyle olacağını bildiği kişiye iyilik murad ettiğinin söylenmesi nasıl doğru olur? Ya da (yukarıdaki örnekte olduğu gibi) öldüğü takdirde kurtulacak olan bir kişi için teklifin aslah olduğunu aklı başında biri nasıl söyleyebilir? İşte burada gerçekler ortaya çıkar, bu çıkmazları da onları sıkıntıya sokar.

İşte, şimdi bir misal vererek bu husustaki gerçeği açıklayağız. Şefkatli bir baba, çocuğuna çokça mal verse onun azacağını, fesadı tercih edip doğruluktan ayrılacağını; az verse doğru yolda kalacağını bilebilir. (Yine de) Çocuğunun iyiliğini umarak, azdıracağını ve kötü duruma düşüreceğini bildiği halde ona çok mal verebilir. Bu durumda zarurî olarak biliriz ki az vermek çok vermekten daha iyidir. Baba, çocuğuna bolca mal verdiği, ona imkânlar hazırladığı ve onun durumunu düzelttiği zaman "Ben, (arzumun) aksine davranacağını bildiğim halde, ancak onun ihtiyacını karşılamayı istemiştim" derse, bu durumda aşikâr şekilde akla aykırı davranmış olur.

Buna, "Baba oğlunu gözetmez. Çünkü o, neticede çocuk doğru yolu bulduğu takdirde elde edeceği hayrı tam olarak ihata edemez. Hâlbuki Allah, iman ettiği takdirde mükellefin hak edeceği sevabı bilmektedir" diyerek itiraz edebilirler. Bu (tür bir itiraz) ise din ile oynamaktır. Çünkü kulun elde edemeyeceği belli olan sevabın miktarını bilmenin bir hükmü yoktur. Şu halde kulun ulaşamayacağı sevabın miktarını Allah'ın bilmesinin, kula da faydası yoktur. Bu hususta gerçeği ortaya koyan şey, iman etmeyeceğini Allah'ın bildirdiği kişi için -onun ne kadar sevap elde edeceğini bilmediği halde - Hz. Peygamberin, bıkmadan dua etmesidir.

Dediğimizi destekleyen hususlardan biri şudur: İnkâr edeceğini bildiği kişiye, Allah'ın sorumluluk yüklemesi hayır olsaydı; teklif çağına henüz ulaşmamış, ancak ulaştığı takdirde küfredeceğini bildiği

kişinin, küfre düşünceye kadar kendisini hayatta bırakmasını O'ndan istemesi iyi olurdu. Zira kendisi için aslah olanı Allah'tan istemek, kulun hakkıdır. İşte bu durumda Mutezile'nin ilkelerine göre *kader*, doğrudan doğruya geçersiz olur.

"Allah, sevabın misli kadar fazlasını lütfetmeye kâdirdir. Şu halde kulu belaya, musibete ve zorluklara sürüklemenin amacı nedir?" şeklindeki sorumuz, Basra Mutezilesi'ne vereceğimiz karşılıklardan biridir. Onlar "Allah, bunu yapmaya muktedir değildir, çünkü biz böyle düşünürsek Allah bunu lütuf olarak vermektedir. Hâlbuki hak edilenin tam karşılığının alınması, lütuf olarak verilenin alınmasından daha iyidir" derlerse biz de şöyle karşılık veririz: Bu Allah'ı hakkıyla takdir edemeyenlerin görüşüdür. Söyledikleriniz, lütufların kabulünü reddetmeye varır. Böyle bir şey, ancak birbirine denk olan arkadaşlar arasında olur. Allah tarafından yaratılan bir kul olduğu halde kim, O'nun lütfunu kabul etme hususunda büyüklük taslayabilir?

Ey Basra Mutezilîleri! Size göre Allah'ın lütfedici olduğunun delili, insanın baştan yükümlü tutulmasıdır. Dolayısıyla sevap, Allah'ın aslını lütfettiği şeye dayanır. Ayrıca şunu da söyleriz: Siz görünür âleme yönelmedeki ilkelerinizi unutmaktasınız. Bilinmektedir ki zamanımızda yaşayan bir hükümdar, şayet bir kişiye lütufta bulunsa ve ona kalacağı iyi bir yer temin etse, ödülünü arttırsa ve derecesini yükseltse, ona bir hizmetçi tutsa, bunun ücretini de alnının teri kurumadan, yorgunluğu geçmeden ödese, haz duymaya, saygı görmeye ve hatırlanmaya en çok bu lütufta bulunulan şahıs layıktır. Bu konuya ileride, inşallah, tekrar döneceğiz.

Ayrıca şunu da söyleriz: "Nankörlük eden kimsenin helake maruz bırakılması, ona lütfedilmesinden daha iyidir" denilmesinden daha fazla şaşılacak bir şey yoktur. Basireti kapalı olanlar hakkında bundan daha fazla bir şey söylemek gerekmez. Allah bizi bid'atlerden korusun.

[Fasıl]
Lütuf

Mutezile'ye göre lütuf, Allah'ın kendisine itaat edeceğini bildiği kula yaptığı şeydir. Bu belli bir türe mahsus değildir. Bazen bir şey Zeyd'in imanına karşı bir lütuf olur da Amr'ın imanı karşısında olmaz.

Bazen küfre de lütuf denir. Dolayısıyla bir kişide meydana gelen küfür, küfürde lütuf olarak isimlendirilir. Mutezile'nin ilkelerinden biri de mükelleflere lütfun en büyüğünü yapmanın Allah'a vâcib olmasıdır. Bu ilkeye göre onlar "İman etmelerini sağlayacak şekilde kâfirlere lütufta bulunmak, Allah'ın kudreti dâhilinde değildir" derler. Allah, onların bu tür sözlerinden çok yücedir.

Ehl-i Hakk'a gelince, onlara göre lütuf taatte bulunma kudretini yaratmadır. Bu da dâimâ Allah'ın kudreti dâhilindedir. Dolayısıyla Mutezile'ye "Din konusunda lütfun Allah'a vâcib olduğunu niçin ileri sürdünüz? Allah, imtihanı zorlaştırmak, mükellefleri daha büyük meşakkate maruz bırakmak ve böylece daha çok sevaba ulaştırmak için lütfunu keser, dememiş miydiniz?" diye sorarız.

"Burada maksat onların iman etmeleridir" derlerse, kendilerine "O halde iman etmeyecek kişiye teklifte bulunmanın amacı nedir?" diye sorarız. Aklı hakem kılacak olursak, bu yolu tutacak kişi şunu kabul etmelidir: Teklifte bulunulmadan onun öldürülmesi, kendisi için bir lütuf olur, İman edeceği belli olan bir mükellefin öldürülmesi ise lütuf değildir.

Salâh, aslah ve lütuf konusunda söyleyeceklerimiz, işte bunlardan ibarettir.

[BÂB]
PEYGAMBERLİĞİN İSPATI



Nübüvvetin ispat edilmesi, dinî rükünlerin en önemlilerindendir. Bu eserde bu konu beş bâb altında ele alınacaktır. Bunlardan birincisi Berâhime'yi reddetmek için peygamberlerin gönderilmesinin mümkün oluşunun ispatıdır. İkinci bâb, mucize ve şartları hakkındadır. Burada mucizenin kerâmet ve sihirden farkının açıklanması ile nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin, peygamber olup olmadığını belirleyen hususlar ele alınacaktır. Üçüncü bâb, peygamberin doğruluğuna mucizenin delâlet yönünün açıklanmasını içerir. Dördüncü bâb, ayetlerle peygamberimiz Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ortaya konulmasına ve diğer din mensuplarından onun nübüvvetini inkâr edenlerin reddedilmesine hasredilmiştir. Beşinci bâb ise peygamberler ile ilgili hükümler ve onlar hakkında vâcib ve câiz olan hususlara ayrılmıştır.

[Fasıl]
Nübüvvetin Mümkün Olduğunun İspatı

Berâhime nübüvveti inkâr etmiş, onu akıl açısından reddetmiş ve bir beşerin peygamber olarak gönderilmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Biz, inandıkları şüpheleri zikrederek öncelikle bunlardan kurtulacağız. Dayandıkları şeylerden biri şudur: Bir peygamberin gelmesini düşünelim. Onun getirdiği şey, ya akıl ile kavranır ya da akıl

ile kavranmaz. Eğer getirdiği şey akılla kavranılacak ise peygamberlerin gönderilmesinin bir faydası yoktur. Dolayısıyla bu, sahih bir amacı olmayan, abes ve saçma bir iştir. Eğer peygamberin getirdiği şey, aklın kavramadığı bir şey ise bu zaten kabul edilemez. Çünkü ancak aklın delâlet ettiği şeyler, kabul edilebilir.

Berâhime'nin şüphesi, aklın iyi ve kötüyü belirleyebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu konuda onlarla tartışırsak şüpheleri ortadan kalkar. Ancak biz, aklın gerektirdiği tartışma yolu olan *cedel* ile onlara hak verir ve bu ilkenin kavranamayacağını kabul ederiz. Bunu kabul etmekle birlikte onların dayandıkları şeyin batıl olduğunu şöyle açıklıyoruz:

Peygamberin getirdiği şeyi aklî delillerin desteklemesi imkânsız bir husus değildir. Bu, bir tek medlûle birçok aklî delilin getirilmesi gibidir. Bir tek delille yetinilmiş olsa bile, onun dışındaki delillere başvurulmasını da abes görmeyiz. Ayrıca bu durumun Allah'ın ilminde şu şekilde vaki olması da imkânsız değildir: Peygamber gönderildiğinde onun gönderilmesi, aklî hükümler konusunda bir lütuf olur. Peygamberin gönderilmesiyle birlikte akıl sahipleri, bu aklî hükümleri kabul eder. Bizim söylediğimiz şey imkânsız olmadığına göre onların "Peygamber göndermenin bir gayesi olamaz" şeklindeki iddiaları boşa çıkmış olur.

Ayrıca şunu söyleriz: Hz. Peygamber'in getirdiği şeyin, akla yatmadığı zaman batıl olacağını niçin iddia ettiniz? Bunun, bir hastanın doktora giderek kendisini iyi edecek şeyi sorması gibi olduğunu söyleyen kimseyi neye dayanarak reddediyorsunuz? Zira hasta, genellikle kendisine şifa olacak şeyi bilir, fakat neyin şifa vereceğini tam olarak belirleyemez. Bunu ancak tabip belirler. İşte kendilerine peygamber gönderilen kimselerin durumu da böyledir. İnsan, peygamberin gönderilmesinden (*bi'set*) önce onun getirdiği şeylerden hangisinin kendi işine yarayacağını belirleyemez. Dolayısıyla peygamber gönderilince doğruları kesin olarak ortaya koyar ve varılacak hedeflere ulaştıran yolları açıklar.

Onlara şunlar da söylenir: Peki, akıl sahibi kimseler için Hz. Peygamber'in gönderilmesine ihtiyaç olmadığını niçin iddia ediyorsunuz? Ayrıca gıdalar ve ilaçların açıklanması, bunların can yakıcı acı şeyler ile zararlı bitkiler ve buna benzer akılla kavranamayacak şeylerden ayırt edilmesi için peygamberlerin gönderilmesini mümkün görmüyor musunuz? "Eğer uzun tecrübeler, bizi bu sonuçlara ulaştırır" derlerse biz de şunu söyleriz: İstikrara yönelik tecrübelerin olmayışı belalara ve büyük sıkıntılara yol açar. Şayet başlangıçta bir yol gösterme olsaydı acı şeylerin verilmesine ve bunların diğerlerinden ayırt edilmesine ihtiyaç olmazdı.

Onların (Berâhime) sarıldıkları delillerden biri de şudur: Biz, hakîm olanın fuhşiyatı emretmeyeceğini ve kötülüklere müsamaha göstermeyeceğini bilmemize rağmen, tâbi olduğunuz şeriatın aklen kötü olan birçok şeyi içerdiğini görmekteyiz. Ayrıca "Hayvanların boğazlanması ve onların horlanması dinlerin ihtiva ettiği hususlardandır. Akıl ise bunların kötülüğüne hükmetmektedir" derler. Biz bu iddiaları şu şekilde cevaplandırırız: Allah'ın hayvanlara ve hiçbir suçu-günahı olmayan masum çocuklara da acı vermesinden dolayı söylediğiniz şey, sizin aleyhinizedir. Eğer "Bunda Allah'ın bir hikmeti vardır" derlerse, biz de şöyle deriz: Yapılması hikmet olan bir şeyin, aynı şekilde emredilmesinin de bir hikmetinin olması akla aykırı değildir. Bu kadarı bizim amacımızı açıklama sadedinde yeterlidir.

Hiçbir akıl sahibinin benzerleriyle dahi meşgul olmayacakları boş kuruntulara işaret ederek bazen şöyle derler: Şer'î hükümler arasında rükûda eğilmek, secdede yüzü yere sürmek, tahsîr ve tearrî (ihramda vücudun bir kısmını soymak ve açık bırakmak), iki tepe (Safa ve Merve) arasında koşmak (*hervele*), gidip gelmek, meydanda şeytan olmadığı halde taş atmak gibi, aklın reddettiği ve alay konusu olacak birçok husus vardır.

Sığınacak bir yer bulamayacakları şekilde onlara itiraz etmek üzere şöyle deriz: Allah kulunu sıkıntıya düşürebilir, aç ve açıkta bırakabilir; onu kasap tezgâhı üzerindeki et gibi çıplak olarak avret yerlerini

açıkta bırakabilir. Ancak bizden biri, hizmetçisini giydirmeye ve avret yerlerini örtmeye imkânı olduğu halde çıplak bırakırsa elbette kınanır. Oysa Allah dilediğini yapar, yaptıklarından dolayı sorguya çekilmez; insanlar ise sorguya çekilirler. Allah, başlardan akılları alabilir ve delileri birbirlerine zarar verecek şeyleri yapmaya mecbur bırakabilir. Hâlbuki onların akıllarını tamamlamaya da muktedirdir. Öyleyse çeşitli misallerle anlattığımız şeylerin Allah'ın fiili olması akla aykırı olmadığına göre, aynı şekilde bunların, yapılmak üzere emredilmiş olmaları da uzak bir ihtimal değildir.

Eğer "Allah'ın fiilleri konusunda zikretmiş olduğunuz şeyler vaki olduğunda Allah'ın bunları, ilmi dâhilinde tercih ettiği gizli bir maslahat vardır" derlerse biz de şöyle deriz: Öyleyse siz de bu konuda imkânsız gördüğünüz buna benzer bir şeye sarılın.

Bu topluluğun mucizeler hususundaki eleştirilerle ilgili bazı şüpheleri vardır. Biz şimdi tartışma esnasında onların eleştirilerindeki dayanakları ele alacağız.

Allah'ın peygamberleri göndermesinin ve dinleri meşru kılmasının delili, bunun iki zıddın bir araya gelmesi, cinslerin dönüştürülmesi ve buna benzer şeyler gibi bizzat gerçekleşmesi imkânsız, muhal şeylerden olmayışıdır. Zira Allah'ın kuluna şer'î hükümler koymasında husün ve kubuh meselesi açısından imkânsız bir şey yoktur.

Bu anlaşıldığına göre şöyle deriz: Bundan sonra artık önümüzde iki yol bulunmaktadır: Bunlardan birincisi; kötü ve iyinin aklen bilinebileceğine dair ilkeyi kabul etmemektir. Böylelikle peygamber göndermenin kesin olarak mümkün oluşu dışında bir ihtimal kalmaz. İkincisi; cedel açısından takbîhi kabul edebiliriz: Peygamber ve şeriat göndermek, zulüm, mutlak zarar ve buna benzer şeylerin aksine, bizzat kötü bir fiil değildir. Onun kötü oluşu başka bir şeyle ilgili bir durumdan anlaşılamaz. Zira malum olduğu üzere peygamber göndermenin lütuf olarak gerçekleşmesi imkânsız değildir. Peygamber gönderilmesi halinde akıl sahibi kimseler, ona inanır ve aklın hükümlerine bağlanır. Şayet durum böyle olmasaydı onu inkâr ederler ve inatlarını

sürdürürlerdi. İşte bu, peygamber göndermenin mümkün oluşunu ispat için kesin bir delildir.

Yine bu konuda kesin olan şeylerden biri de anlattığımız gibi mucizelerin ispatı ve onların peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin (*tehaddî*) doğruluğuna delâlet etmesidir. Mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delâlet ettiğini ortaya koyduğumuzda bu, peygamberliği inkâr eden kimselere en iyi cevap olacaktır.

[Fasıl]
Mucizeler ve Şartları

Öncelikle mucizenin lafız olarak "عجز" kökünden türediğini bilmelisiniz. Mucize, geniş anlamlı, temsilî ve mecâzî olarak yaygın bir kullanımı olan kelimedir. Gerçek anlamıyla *mûciz* (aciz bırakan) aczi yaratan demektir. Kendilerine meydan okunan kimseler, peygambere karşı çıkmaktan aciz değillerdi. Eğer mucize insanın güç yetiremeyeceği bir şey olsaydı mucizelerle meydan okunan kimselerin mucize karşısında aczi tasavvur edilemezdi. Zira acziyet (*acz*) ile kendisinden âciz bırakılan şey (*ma'cûzun anh*) aynı anda bulunur. Şayet onlar karşı çıkmaktan (*muaraza*) âciz olsalardı muaraza zarurete dönüşürdü. Acz, *Kitabu'l-kader* isimli eserde ayrıntılı olarak incelediğimiz üzere, muaraza ile aynı anda bulunur. İcaz ile kastedilen şey, kudretin zıddı olan aczin varlığına karşı çıkmaksızın, muarazanın imkânsızlığını bildirmektir.

İlmin yokluğu için cehl kullanıldığı gibi kudretin yokluğunu ifade etmek için de acz kullanılabilir. Ayetin, mucize olarak isimlendirilmesinde başka bir mecâz daha vardır. Bu da ayete âciz bırakan, anlamının verilmesidir. Allah bu ayetlerle insanları âciz bırakmaktadır. İnsanların karşı çıkmasını engellemeye bir sebep olmalarından dolayı bu ayetler, mucize olarak isimlendirilmiştir.

Ayrıca bilmelisiniz ki mucizenin mahiyetinin tam olarak anlaşılmasını sağlayan bazı özellikleri vardır. Bunlardan birincisi mucizenin

Allah'ın fiili olmasıdır. Bu yüzden mucizenin, kadîm bir sıfat olması mümkün değildir. Çünkü kadîm bir sıfatın meydan okunanların tümüne değil de bir kısmına şamil olması düşünülemez. Şayet kadîm bir sıfat mucize olsaydı, Allah'ın varlık sıfatı da âciz bırakan (*mu'ciz*) olurdu.

İleride açıklayacağımız üzere, mucizenin peygamberin doğruluğuna delâlet etme yönü, onun nübüvvet iddiasında bulunan kişiye Allah'ın " صدقت / *Doğru söyledin/doğrusun*" sözü yerine geçen bir fiil olmasıdır. Söylediğimiz, insanoğlunun güç yetiremeyeceği şeyler hakkında da geçerlidir.

Eğer "Su üzerinde yürümenin, havada uçmanın, göğe yükselmenin mucize olması mümkün müdür?" diye sorarlarsa şöyle cevap veririz: Mucizelerle ilgili özellikler tekemmül etmişse ve çeşitli yönlerde insanın güç yetirebileceği türden hareketler gerçekleşmişse bunların mucize olarak düşünülmesi mümkündür. Hareketlerin kendilerine gelince, kim onların Allah'ın fiili olduğuna inanırsa, kulların yapması (*kesb*) acısından değil, Allah'ın fiili olması açısından bunların mucize olduğuna inanması mümkündür. İşte bu takdirde kudret ve hareketler mucize olur.

Eğer şöyle denilirse: Şayet bir kimse peygamberlik iddia ederek "Benim delilim, dolaştığım sürece buradaki halkın ayağa kalkamaz hale gelmesidir" derse bu açık bir delil olur. Ancak bu, fiil değil, bir fiilin engellenmesi anlamına gelir. Üstadımız şöyle demiştir: Mucize, kendisiyle tasdik amaçlanan ilahî bir fiil veya bunun yerine geçen şeydir. Böylelikle o da bizim söylediğimiz şeye işaret etmiştir. Bana göre önemli olan yön, ayağa kalkma çabasına rağmen oturmaya devam etmenin âciz bırakan (*mu'ciz*) olmasıdır. Böylelikle de mu'ciz (âciz bırakan) fiile racî olmuş olur. Eğer "Oturma mutâd bir durumdur, Hâlbuki mu'ciz, olağan üstü (harikulade) bir hadisedir" derlerse, biz de şöyle deriz: Ayağa kalkma çabasına rağmen ayağa kalkamamayı insanlar çoğunlukla harikulade bir olay olarak görmezler. İşte mucizenin şartlarından biri budur.

Mucizenin şartlarından biri de harikulade olmasıdır. Şayet mucize genel ve sıradan bir şey olsa ve dürüst ile ahlaksız, iyi ile kötü, gerçekten peygamberlik iddiasında bulunan ile sahtesi arasında fark olmasaydı mucize, doğru söyleyen kişiyi ayırt eden, onun doğruluğunu ortaya koyan ve (başkalarını) âciz bırakan olarak düşünülemezdi. Bu konuda gizli kalan bir durum olmamasından ötürü sözü daha fazla uzatmaya gerek duymuyoruz.

Berâhime'nin, şimdi üzerine dikkatle eğilmemiz gereken, bazı soruları bulunmaktadır. Bunlardan biri şudur: Harikulade olayların bir kuralı yoktur. Bu yüzden nadir olarak bir veya iki kez meydana gelmiş olaylar, olağan üstü olma türünün dışına çıkmaz; ancak peş peşe tekrar ettiği takdirde sıradan olmuş olurlar. Bunları sıradan fiiller sınıfına sokup olağan üstü sınıfından çıkaran şeylerin de kuralı yoktur. Bu konuda konuşmak, cehalete dayanmaktadır.

Bu dediklerinden bir şey çıkmaz. Çünkü bu, hayalî kuruntulara dayanarak aklî zaruretleri inkârdır. Biz zorunlu olarak biliyoruz ki ölüyü diriltmek, denizi yarmak ve bunlara benzeyen şeyler sıradan fiillerden değildir. Fiilleri sıradan saymak için belli bir sayının tespit edilememiş olması, bu zarureti ortadan kaldırmaz. Nice şeyler vardır ki zorunlu olarak bilinmesine rağmen sayısı belirlenemez, keyfiyeti de bilinemez. Bu, mütevâtir haberlerin, kendisinden haber verilen şey hakkında zorunlu bilgiyi bildirmesi gibidir. Şayet biz, haberin mütevâtir olması için gereken asgarî sayıyı tespit etmek isteseydik buna bir yol bulamazdık. Zira bu konuda diğerinden daha uygun olan bir râvî sayısı yoktur.

Bizim en fazla söyleyeceğimiz şey şudur: Şahitlik konusunda şeriatin getirmiş olduğu sayı, tevâtür sayısı değildir. Artık bundan sonra bizim için kesin kabul edilebilecek bir sayı da yoktur. Her kim bir başkasına utanacağı bir şeyle hitap eder ve o da kızarsa, hitapta bulunan kişi zarurî olarak muhatabın kızgınlığını anlar. Muhatabın kızdığını anlamayı, onun yüzünün kızarmasına veya başka bir özelli-

ğine bağlamak mümkün değildir. Çünkü bu tür özellikleri gösteren her sıfat, kişide kızgınlık hali dışındaki bir durumda da bulunabilir.

Berâhime, şöyle bir itiraz ileri sürebilir: Harikulade olayların meydana gelmesinin Allah'ın makdûru olduğu, sizin kabul ettiğiniz esaslardandır. Olağan bir olayın genelleşmesi daha sonra da benzerinin görülmesi imkânsız değildir. Şayet bu olay yaygınlaşsaydı, mucize olmaktan çıkardı. Bir kimse, peygamberlik iddiasında bulunur ve harikulade olaylara sarılırsa bu ilk olayın, yaygınlaşmayacağı hususunda bize güvence veren şey nedir? Çünkü bu olay, yaygınlaşırsa mucize olmaz. Bu konuyu tam olarak ortaya koyma konusunda söz uzar gider.

Onları reddetme konusunda söyleyeceğimiz en uygun şey şudur: Şayet bir peygamber çıkar ve "Benim mucizem Allah'ın mutad bir olayı değiştirip onun zıddı olanı yaygınlaştırmasıdır" derse bu, peygamberliği gösteren mucizelerin en uygunu olur. Bir olayın yaygınlaşmasıyla birlikte nadir bir olay bir şeye delâlet ediyorsa, yaygın ve sıradan bir olayın onun zıddına delâlet etmesi daha da uygundur. Bir peygamberin, kendisiyle meydan okuduğu nadir bir olay hakkında kafa karıştırmaları sürerse, o nadir şey ortaya çıktığında ne söyleyebilirler? Günler, yıllar geçer fakat o nadir olayın tekrarı görülmez. Böylece o sıradan ve tekrarlanan olmaktan çıkar.

Bu konudaki en büyük şüphelerinden biri de şudur: Akıllı bir kimse, peygamberin getirdiği şeyin harikulade bir olay olduğunu nasıl anlayabilir? Hâlbuki hukemânın (tabip-filozoflar) cisimlerin özellikleri ve fevkalade etkilerinden muttali oldukları şey, peygamberin kendisinde de bulunur. Hatta hukemâ, bakırı altına dönüştürebilmiş veya ağır cisimleri basit aletlerle çekebilmiş ve büyük hikmetler ile parlak fikirleri ortaya koyabilmişlerdir. Bunun yanında tabiatta demiri çekme özelliği olan bir taş (mıknatıs) vardır. Şu halde peygamberlik iddia eden kişinin bu sırlardan birisini bulup bulmadığından ve onu kullanıp kullanmadığından nasıl emin olabiliriz?

Cevap olarak şunu söyleriz: Bu bedihî olanın inkârına ve zaruriyyat konusunda şüpheye düşmeye yol açar. Bir zaruretin redde-

dilmesine yol açan her nazar batıldır. Bunun izahı şudur: Biz, kemiklerin ufalandıktan sonra diriltilmesinin, kör ve abraşın (deri hastalığı) iyileştirilmesinin, bir asanın sihirbazların uydurdukları şeyleri yutan bir yılana dönüşmesinin beşerî takat ve felsefî düşünce açısından mümkün olmadığını zarurî olarak biliriz. Kim hikemî bilgi ve duyu organları ile bunu kavramayı mümkün görüyorsa akıllı sayılmaz.

(Kişi yukarıdakileri kabul ederse) Yeryüzünde hayvanların türediği ve bitkilerin yetiştiği herhangi bir bölgede bitkiler iyice yetişince, buna bağlı olarak hayvanların da birtakım hikmetler ve mucizeler getirmesini ve buna benzer saçmalıkları da kabul etmesi gerekir.

Peygamber, bizim harikulade olarak düşündüğümüz bir şeyle meydan okuduğu zaman bu olay, harikulade olmasaydı insanlar ona karşı çıkar; böylece onun peygamberlik iddiası geçersiz olurdu. Peygamberlik iddiası ve mucizesi yayılır, ona dayanarak peygamberin meydan okuduğu ve insanların da onun bir benzerini getirme konusundaki acziyetleri ortaya çıktığında artık onun harikulade cinsinden bir şey olduğu anlaşılmış olur. Bu kadarı amacımızı gerçekleştirmek için yeterlidir.

Mucizenin üçüncü şartı, elinde zuhur ettiği kimsenin iddiasını doğrulaması ile ilişkilidir. Bu şart, muhakkak bilinmesi gereken birkaç kısma ayrılır.

Bunlardan biri, peygamberin mucizeyle meydan okumada bulunması ve mucizenin de iddiaya uygun olarak çıkmasıdır. Şayet harikulade bir olay (*âyet*), peygamberlik iddiasında bulunmayan bir kişi elinde zuhur ederse bu, mucize olmaz. Daha sonra zikredeceğimiz üzere biz bunu, mucizenin söz ile tasdik gibi olması bakımından söylüyoruz. Bu yüzden meydan okuma olmaksızın mucizeden bahsedilemez. Eğer bir kimse bir hükümdarın elçisi olduğunu iddia edip onun gözü önünde (bilgisi dâhilinde) ve duyacağı şekilde "Eğer ben senin elçin isem ayağa kalk sonra da otur!" der ve hükümdar da denileni yaparsa bu onun " صدقت / *tasdik ettim*" sözü gibi olur. Şayet kişi bunu değil de mutlak bir elçilik iddia eder ve hükümdar da ayağa kalkıp

oturursa bu, onun tasdiki anlamına gelmez. Bu yüzden mucize için meydan okuma zarurîdir.

Ayrıca meydan okuma konusunda peygamberlik iddiasında bulunanın "Doğruluğumun delili, Allah'ın bu ölüyü diriltmesidir" demesi yeterlidir. "Bu, benim delilimdir, benden başkası da bunun bir benzerini getiremez" şeklinde bir şey söylemek, meydan okuyan kimse için şart koşulamaz. Meydan okumadan maksat, iddianın mucize ile irtibatlandırılmasıdır. Bu da "Bunun benzerini başkası yapamaz" şeklinde bir şey demeksizin de hâsıl olabilir. Bu, mucizenin iddiayla ilişkili olduğu yönlerden biridir.

Bunlardan bir diğeri de mucizenin, iddiadan önce meydana gelmemesidir. Şayet mucize (*âyet*), önce meydana gelseydi hükmü geçmiş olurdu. Bir kimse "Ben bir peygamberim, meydana gelen şey benim mucizemdi" derse kimse ona aldırış etmez. Çünkü geçmişte meydana gelen şey, onun iddiasıyla ilgili sayılmaz. Eğer "Bir sandığa bakıp onu boş bir şekilde bulsak, gözümüzün önünde kilitleyip bir yere bıraksak peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse de çıkıp, Benim peygamberliğimin delili sizin bu sandığın içinde bir elbise bulacak olmanızdır, dese ve biz de sandığı açtığımızda onun tarif ettiği şekilde bir eşya bulsak bu, bir mucize (*âyet*) olur" denirse biz de şöyle deriz: Her ne kadar bu eşyanın, onun iddiasından önce meydana gelmesini mümkün görsek de onun gaybe dayanan sözü mucize (*âyet*) olurdu – ki bu onun iddiasıyla uyumludur. Bunu böyle bilin.

"Mucizenin, nübüvvet iddiasından sonra gecikerek meydana gelmesi (*isti'hâr*) câiz midir?" diye sorarlarsa şöyle cevap veririz: Gecikir ve iddiaya mutabık olursa o takdir de mucize olur. Bu, peygamberin "Doğruluğumun delili, şu şu şekilde harikulade bir olayın sabah vakti meydana gelmesidir" demesi gibidir. Bu olay, onun söylediği gibi meydana geldiğinde harikulade ve mucize olmuş olur.

"Peygamberlik iddiasında bulunan kimse, benim mucizem, ölümümden sonra belli bir vakitte meydana gelecek, der ve bu da ölümünden sonra iddia ettiği tarzda meydana gelirse bu harikulade olay

olur" denilirse, bana göre şunu söylemek daha doğru olur: İnsanlar ayetler gelmemişken şeriata tam olarak uymakla mükellef tutulsaydı bu onlara çok ağır bir şeyin yüklenmesi, demek olurdu. Hükümler ve onlara uymak, mucizelerin zuhuruna bağlansaydı bu geçerli olurdu. Benim doğru bulduğum şeyi, Kadî Ebu Bekr reddetmiştir. Hâlbuki onu reddetmek için bir gerekçesi yoktur. Hak uyulmaya en layıktır.

Mucizenin tasdik ile ilişkili olduğu yönlerden biri de peygamberi yalanlayacak bir şeyin ortaya çıkmamasıdır. Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin "Doğruluğumun delili, Allah'ın iki elimi konuşturmasıdır" iddiası buna bir örnektir. Allah o kimsenin ellerini, onu yalanlayarak konuşturduğunda ve elleri "Biliniz ki bu adam bir iftiracıdır, ondan sakının!" derse, bu mucize (*âyet/delil*) olmaz. Şayet "Benim mucizem, Allah'ın bu ölüyü diriltmesidir" der ve Allah da onu diriltir o da ayağa kalkıp sürçü lisan ile "Bu arkadaşınız yalancıdır, Allah beni onu rezil etmem için diriltti" der ve sonra düşüp ölürse, Kadî Bakıllanî buna "Peygamberlik iddiasına delâlet etmeyen ve yalanlayan bir delildir" der.

Bu konuda benim görüşüm şudur: Yalanlama (*tekzîb*) harikulade ise, mucizeyi geçersiz kılar. Bu, elin konuşarak yalanlaması gibidir. Ölüye gelince, dirilerek (iddiacıyı) yalanladığında onun yalanlaması, harikulade bir olay değildir. Peygamber, "Mucize ölüyü diriltmektir, onun beni yalanlaması tıpkı diğer kâfirlerin yalanlaması gibidir" diyebilir.

[Fasıl]

Kerâmetlerin İspatı ve Mucizelerden Ayırt Edilmesi

Ehl-i Hakk, evliya hakkında harikulade olayların mümkün olduğu görüşünü benimsemiştir. Mutezile ise bunun mümkün olmadığı hususunda görüş birliği içindedir. Ebû İshak İsferâyinî de onların görüşlerine yakın bir görüşü benimsemiştir.

Kerâmetin mümkün olduğunu kabul edenler çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Onlardan bir kısmı, kerâmetin, harikulade olarak fakat

velinin tercihi ve ihtiyarı olmaksızın meydana gelmesini şart koşmuşlardır. Bunlara göre kerâmet ile mucize arasındaki fark budur. Bu görüş, daha sonra da açıklayacağımız üzere, doğru değildir. Diğer bir grup ise kerâmetin ihtiyâra göre meydana geldiği görüşünü benimsemiş, ancak iddiayı ispat için vuku bulduğunu kabul etmemiştir. Bu yüzden şöyle demişlerdir: Şayet velî, velilik iddiasında bulunur ve harikulade olaylarla iddiasını desteklemeye kalkışırsa bu, mümkün değildir. Onlar kerâmet ile mucizenin arasındaki farkın bu olduğunu düşünürler. Aynı şekilde bu da kabul edilemez. Zira bize göre varsayılan iddia ile birlikte harikulade olayların meydana gelmesi imkânsız değildir.

Arkadaşlarımızdan bazıları bir peygamberin mucizesi olarak meydana gelen olayın, bir velinin kerâmeti olarak meydana gelmesinin mümkün olamayacağını benimsemişlerdir. Bunlara göre denizin yarılması, asanın yılana dönüşmesi, ölünün diriltilmesi ve peygamberlerin bunların dışındaki diğer mucizelerinin bir velinin kerâmeti olarak meydana gelmesi imkânsızdır. Yine bu görüş de doğru değildir. Bize göre doğru olan, kerâmetler sahasında harikulade olayların tamamının mümkün olmasıdır.

Kerâmeti inkâr edenlerin prensiplerini zikrettiğimizde ve onu araştırarak ispat konusundaki kesin delillere dayandığımızda, bu yolların yanlışlığı ve bize göre doğru olan husus, ispat edilmiş olur ve kerâmetle mucize arasındaki fark da ortaya çıkar.

Kerâmeti inkâr edenlerin sarıldıkları şeylerden biri şudur: Şayet harikulade olayın bir yönden meydana gelişi mümkün olursa bütün yönlerden de meydana gelişi mümkün olur. Bunun varacağı sonuç, peygamberin mucizesi olarak zuhur etmiş olan bir şeyin her hangi bir velinin elinde meydana gelebileceğidir. Bu da meydan okuduğu kimseye mucizesiyle "Hiç kimse benim getirdiğimin bir benzerini getiremez" diyerek meydan okuyan peygamberin yalanlanmasına götürür. Şayet velinin, peygamberin getirdiğinin bir benzerini getirmesi müm-

kün olsaydı bu peygamberlere iftira etmeyi yakıştırma anlamına gelirdi.

Bu, hiçbir sonuca ulaştırmayan bir çarpıtmadır. Zira harikulade olan bir şeyin, bir peygamberden sonra başka bir peygamberin mucizesi olarak meydana gelmesinde bir tartışma yoktur. Ayrıca bu olayın ikinci kez meydana gelişi, ilk olarak onunla meydan okuyan kimseyi de yalanlamaz. Eğer onlar "Peygamber, iddiasını meydan okuduğu kişi ile sınırlandırır ve Peygamberlik iddiasında bulunup doğru söyleyen dışında kimse bunun bir benzerini getiremez, der" diyorlarsa biz de şöyle deriz: Sizin zikrettiğiniz şey ile iddianın sınırlanması mümkün olsaydı, aynı şekilde peygamberin "Peygamberlik taslayan ya da yalandan harikulâdelik gösteren ve beni yalanlamak istemeyen bir kişi de bunun benzerini meydana getiremez" demesi de mümkün olurdu. Kerâmetler, bu özelliklerin dışında kalır. Bir sınırlama diğer birinden daha uygun değildir.

Delil olarak ileri sürdükleri hususlardan biri de şudur: Şayet biz, evliya için harikulade olayların meydana gelmesini mümkün görseydik zamanımızda da bu olayların meydana gelişinden emin olamazdık. Bu da aklı başında birinin, Dicle nehrinin taze kan olarak akması, dağların saf altına dönüşmesi ve bir embriyo (*aleka*) ve doğum olmaksızın bir insanın meydana gelmesinden şüphe duymasına yol açar. Bunları kabul etmek, bir safsatadır ve zarûriyâtta şüpheye düşmektir.

Biz cevap olarak şöyle söyledik: Peygamberlerin zamanını göz önüne alırsak, söyledikleriniz aleyhinize döner. Şöyle ki kerâmetleri reddetmeye çalışırken mümkün görmediğiniz şeyi, Hz. İsa'nın göğe yükselmesi ile Hz. Muhammed'in gönderilmesi arasındaki fetret devrinde yaşayan insanların da mümkün görmesi düşünülemezdi. Hz. Peygamber, gönderilip mucizeleri ortaya çıkınca harikulâde olayları ortaya koymak, akıllı insanların yetkisinden alındı.

Bu, bizim ortaya koyduğumuz husustaki metodumuzdur. Şimdi biz, onların varsaydıkları şeylerin meydana gelmeyeceği konusunda eminiz. Allah, bu tür şeylerin meydana gelmesini isterse olağan du-

rumu tersine çevirir ve onların meydana gelmeyeceğini düşündükleri şeyle ilgili zarurî ilmi de ortadan kaldırır. Böylece savundukları şey batıl olur ve kerâmet konusunda onlardan ayrılışımızı gösteren ilkemiz de anlaşılmış olur.

"Kerâmetin mümkün olduğuna dair deliliniz nedir?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Harikulade olan her şey, baştan Allah'ın kudreti dâhilindedir. Yukarıda açıkladığımız gibi, aklın kötü görmesi sebebiyle bir şeyin vukuu imkânsız olmaz. Kerâmetin meydana gelmesinde, mucizeye zarar veren bir şey yoktur. Çünkü mucize, bizzat kendisi değil, peygamberin peygamberlik davasına bağlantısı sebebiyle ve sözle tasdik yerine geçmesi açısından bir şey ifade eder. Elçilik iddia eden kişiyi iddiasına uygun bulduğu için tasdik eden hükümdar, bazı yardımcılarını yüceltmek için de aynı şeyi uygun görebilir. Burada yüceltme arzusu, eğer tasdik etmek istiyorsa, bu amacına zarar vermez. Düşünen kimse için burada bir kapalılık yoktur.

"Kerâmetle mucize arasındaki fark nedir?" diye sorulacak olursa şöyle deriz: Mucizenin, peygamberlik iddiasına uygun olarak meydana gelmesi dışında, akıl açısından bu ikisinin (kerâmet ile mucizenin) imkânı bakımından bir fark yoktur. Kerâmetin varlığını kabul edenler, reddedilmesi mümkün olmayan bir kısım sem'î deliller ileri sürerler. Ashab-ı Kehf ve onlarla ilgili ayetleri inkâr etmek mümkün değildir. Mesela, peygamber olmadıkları halde, Ashab-ı Kehf hakkındaki ayetler onların kerâmetlerine delâlet eder. Bu da inkâr edilemez. Aynı şekilde Hz. Meryem ile ilgili ayetler de böyledir. Nitekim Hz. Zekeriya, Hz. Meryem'in yanında kışın yaz meyvelerini, yazın da kış meyvelerini görmüş ve hayretle " أَنَّى لَكِ هَذَا / *Bunlar sana nereden geliyor?*"[129] diye sormuştur. Yine Hz. Meryem'in üzerine, dibinde oturduğu hurmanın dalından taze hurma dökülmüştür.[130] Hz. Meryem ile ilgili buna benzer başka ayetler de vardır. Hz. Musâ'nın annesine de onunla ilgili ilham geldiği açıktır. Hz. Peygamber'in doğumu sırasında da Müslümanların kabul ettiği bir kısım harikuladelikler (*kerâmetler*) gerçek-

[129] Al-i İmran, 3/37.
[130] Bkz. Meryem, 19/25. (تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا)

leşmiştir ki bunlar, kendisine peygamberlik verilmeden önce meydana gelmiştir. Hâlbuki yukarıda belirttiğimiz üzere, mucize peygamberlik iddiasından önce gerçekleşmez. (Dolayısıyla bunlar birer kerâmettir.)

Bazıları aşırı gider ve delil olarak ileri sürdüğümüz bu mucizelerin, her çağın peygamberine ait olduğunu iddia ederler. Bu, cehalete saplanmaktır. Çünkü biz, geçmiş asırları incelediğimiz zaman yukarıdaki mucizelerin peygamberlik iddiasıyla ilgili olmadıklarını görürüz. Yani bunlar, hiç kimsenin meydan okuması olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkmıştır. "Bu mucizeler, peygamberlerin nübüvvet iddiaları olmadığı halde meydana gelmiştir" deseler de mucizenin şartı, peygamberlik iddiasıdır. Peygamberlik sözkonusu olmadığı takdirde bu harikulade hadiseler, onların kerâmetleri olur. Böylece kerâmetlerin varlığı hakkındaki amacımız gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in doğumu esnasında ortaya çıkan mucizevî hadiselerin dayandırılacağı bir peygamber yoktu. Böylece kerâmetlerin imkân ve vukuu aklen ve naklen açıklanmıştır.

[Fasıl]
Sihir ve Bununla İlgili Hususlar

Bu fasıl, sihrin ispatı ve mucizeden ayırt edilmesi hakkındadır. Cin ve şeytanların varlığını, bunları inkâr edenlerin reddedilmesini de burada ele alacağız.

Sihir vardır. Önce bunu belirtelim. Sonra mümkün oluşuna dair aklî delilleri serdedip vukuuna dair naklî kaynaklara başvuralım. Tartışma esnasında sihrin, mucizeden ayırt edilmesi konusunu dile getirelim. Sihirbazın gökyüzüne yükselip uçması, duvardaki deliğe ve küçük ışıklıklara girmesi, insanların yapabileceği her türlü şeyi yapması mümkündür. Zira her yöne hareket etmek, insanların gücü dâhilindedir. Sihirbazın seçmiş olduğu şeyde, Allah'ın ona güç vermesi aklen mümkündür. Çünkü kulun güç yetirdiği her şey, bize göre Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir.

Sihrin mümkün oluşunun delili, kerâmetin mümkün oluşunun delili gibidir. Burada sihir ile kerâmetin farkı, kerâmet ile mucize arasındaki fark gibidir. Bunu tekrar etmemize gerek yoktur. Sihrin varlığına dair birçok naklî delil mevcuttur. Bunlardan biri Hârut ve Mârut kıssası, bir diğeri Felak suresidir. Müfessirler bu surenin nüzul sebebinin Yahudi Lebib b. Asam tarafından yapılan sihir olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Lebib b. Asam, tarak ve kırpıntı ipler üzerine büyü yapmış ve onu Zervan kuyusunun taşının altına koymuştur. Lebib, İbni Ömer'e de sihir yapmış, bunun üzerine onun parmakları tutulmuştur. Bir cariye de Hz. Aişe'ye büyü yapmıştır.

Fakihler, sihrin varlığı konusunda ittifak, hükmü hususunda ihtilaf etmişler. Onlar yetkili ilim adamlarıdır (*ehlu'l-hal ve'l-akd*), icmâ onların kararlarıyla oluşur. Onların ittifakı varken Mutezile'nin çerçöpüne (muhalefetine) itibar edilmez. Böylece sihrin imkânı ve vukuu sabit olmuştur.

Ayrıca sihir, ancak fasık biri tarafından yapılır, kerâmeti ise fasık izhar edemez. Bu, akıl ile anlaşılacak bir şey değil, fakat icmâ ile kabul edilen bir husustur. Kerâmet, fasık olduğunu ilan eden bir kimseden zuhur etmese de onu izhar eden herkesin velî olduğuna hükmedilemez. Çünkü kerâmet velâyetin delili olsaydı, kerâmet sahibi sonuçtan (veliliğinden) emin olurdu. Kerâmet hususunda velî, ittifakla, sonuçtan emin olamaz.

"Cin ve şeytanlar konusunda görüşünüzü açıklayın" denilecek olursa şöyle deriz: Biz onların varlığını kabul ediyoruz. Mutezile'nin çoğunluğu ise onların varlığını kabul etmezler. Onların bu inkârları ciddiyetsizliklerini ve dindarlıklarının zayıflığını gösterir. Bunların varlıklarını kabul etmek, aklen muhal değildir. Aksine, Kitap ve Sünnet nassları bunların varlığını göstermektedir. Aklı başında ve dinine bağlı olan bir kimsenin, aklın imkânına hükmettiği ve şeriatın da varlığını bildirdiği şeyi kabul etmesi gerekir. Kur'an'da birçok ayetin haber verdiği İblis ve ordusunu, Hz. Süleyman'ın emrindeki şeytanları

inkâr eden kimsenin, din ile bir bağı ve ilgisi kalmaz. Doğru yola eriştiren Allah'tır. Bu bâbta ulaşmak istediğimiz hedef bundan ibarettir.

[BÂB]

MUCİZELERİN HZ. PEYGAMBERİN DOĞRULUĞUNA DELALET ETME YÖNÜ

Bilin ki mucize -Allah sizi doğru yoldan ayırmasın- aklî bir delilin, medlûlüne delâlet etmesi gibi peygamberin doğruluğuna delâlet etmez. Zira aklî delil bizzat medlûlüyle ilişkilidir. Aklî delilin medlûlüne delâlet etmeksizin meydana gelmesi düşünülemez. Mucizelerin durumu böyle değildir.

Bu bir örnekle iki yönden açıklanabilir: (Birincisi) Hudûs, muhdise delâlet ettiğine göre hâdisin muhdise delâlet etmeksizin meydana gelmesi düşünülemez. (İkincisi) Asânın yılana dönüşmesi, peygamberlik iddiası olmaksızın, doğrudan Allah'ın bir fiili olarak ortaya çıksaydı iddia sahibinin doğruluğuna delâlet etmezdi. Böylelikle mucizeler, aklın delâlet ettiği şeylere benzemekten uzaklaşmış olur.

"Öyleyse mucizenin delâlet yönü nedir?" diye sorulursa, şöyle cevap veririz: Bu, konuyu iyi bilmeyenlerin çokça hataya düştükleri bir husustur. Bizim kabul ettiğimiz görüşe göre mucize, söz ile tasdik seviyesinde olması sebebiyle peygamberin doğruluğuna delâlet eder. Burada amacımızı bir örnekle açıklayalım.

Bir hükümdar, kendisini görmeleri için tebaasının huzuruna çıktığında o insanlar, işini gücünü bırakır, toplanır ve sıralanır. Herkes yerini alıp konumuna göre yerleşince, hükümdarın yakınlarından biri ayağa kalkar ve "Ey topluluk! Siz büyük ve son derecede mühim bir durumla karşı karşıyasınız. Ben hükümdarın elçisi ve sizin yanınızda onun güvenilir adamıyım, onun adına sizi gözetleyenim. Hükümdarın bilgisi ve görgüsü dâhilinde bu iddiamı ifade ediyorum" der. Sonra (Hükümdara hitaben) "Ey hükümdarım! Eğer ben iddiamda doğru isem âdetine muhalefet et, alışılmış tavrını değiştir ve ihtişamın ve parlaklığınla doğrul, ayağa kalk sonra da otur" der. Bunun üzerine Hükümdar, onun iddiasını doğrulamak ve isteğine uygun hareket etmek için bunları yaparsa, orada bulunanlar elçiyi tasdik ettiğini ve ondan sâdır olan fiilin, tasdiki açıkça ifade eden bir söz konumunda olduğunu zorunlu olarak anlarlar.

Yukarıda anlatılan örnek darb-ı mesel olmuştur. Şimdi biz bunun üzerine bazı sorular bina edeceğiz ve daha sonra onları açıklayacağız. Bu genelleştirdiğimiz şeylerin altında çok önemli amaçlar yer alacaktır.

Mutezile'nin ortaya attığı soruların en önemlisi şudur: Allah'ın kulunu saptırmasını, azdırmasını, helâke sürüklemesini mümkün gördüğünüze göre, yalancıların elinde mahlûkatı saptırmak için mucizelerin ortaya çıkmasından nasıl emin oluyorsunuz? Şunu da ilave ettiler: Allah'ın kullarını azdırmaktan ve saptırmaktan münezzeh olduğu konusundaki prensibimiz, sizi ilzam ettiğimiz şeyden bizi emin kılmaktadır. Mucize peygamberin doğruluğuna delâlet eder. Çünkü biliyoruz ki Allah, mucizeyi sadece doğru kimselere tahsis eder ve insanları saptırmasınlar, diye yalancılar için meydana getirmez.

Buna şöyle cevap veririz. Yukarıda anlatılan örnekte olduğu gibi hükümdarın meclisinde hazır bulunanlar - hükümdarın tebaasını saptırmayacağı ve azgınlığa sürüklemeyeceği konusunda herhangi bir nazar, düşünce ve tefekkür çoğunun aklına gelmese de- onun, elçilik iddiasında bulunan kimseyi tasdik ettiğini zorunlu olarak bilirler. Şayet mucizenin doğruluğa delâleti, mucizeyi izhar edenin insanları

saptırmayacağı ve azgınlığa sürüklemeyeceği bilgisine dayansaydı, hükümdarın elçilik verdiğini bilmek, sadece bunu böyle düşünen ve böyle bir sonuç çıkaran kişiye mahsus olurdu. Hâlbuki durum, kesinlikle böyle değildir. Bu konuda gerçeği ortaya çıkaran şey şudur: Hükümdar, ne yapacağından kimsenin emin olmadığı zalim ve cebbar biri olsaydı bile, böyle nitelenen bir kişinin, yukarıda varsayılan türden bir davranışı elçilik iddiasında bulunan kimseyi doğrulamak anlamına gelirdi. Bunu inkâr eden, bedihî bir şeyi reddetmiş gibi olur.

Daha sonra Mutezile'ye " Size göre mucize nasıl delil olur?" diye sorarız. Eğer "Mucizenin delâlet yönü, Allah'ın kulunu saptırmayacağını bilmemizdir" derlerse, "İddianıza göre bu bilginiz, harikuladelikleri mutad fiillere benzetmektir, şu halde olağan bir fiilin peygamber için ayırt edici bir özellik olmasını da mümkün görmelisiniz" şeklinde karşılık veririz. Onlar "Mucizenin sadece delâlet ettiği yöne tahsîs edilmesi gerekir" derlerse biz de "Bunu açıklayın ki hakkında tartışalım" deriz. Bu durumda onlar, ya hayret ve şaşkınlıklarında devam eder ya da hakikate yönelirler. Kabul ettikleri fasit inançları dışında bir yönü açıkladıklarında şöyle karşılık veririz: Yalancı biri mucize gösteremez. Çünkü böyle olsaydı bu, onun doğruluğuna delâlet ederdi. Yalancı bir kimsenin doğrulanması ise aklın ilkelerine göre imkânsızdır.

"Yalancının iddiasına uygun olarak mucize göstermesini, onun gücü dâhilinde mi sayıyorsunuz, yoksa böyle olmadığını mı söylüyorsunuz?" diye sorarlarsa şöyle cevap veririz: Biz, mucizenin yalancının iddiasına uygun olarak gerçekleşmesini muhal görürüz. Çünkü mucize, tasdiki içerir. Hâlbuki muhal olan, güç yetirilecek şeylerin dışındadır. Mucizenin, doğru söyleyen kimsenin iddiasına tahsîs edilmesinin gerekliliği, bazı durumlarda elemin, onu bilmekle ilgisinin zorunluluğu gibidir. Bazen mucize türünden bir şey, herhangi bir iddia olmadan da meydana gelebilir. Ancak burada imkânsız olan husus, mucizenin yalancının iddiasına uygun olarak meydana gelmesidir. Bunu böyle biliniz.

Onlar "Var saydığınız örnekte iddia ettiğiniz şey, sizin için gerçekse, görünen ve görünmeyen arasında ortak bir yönün bulunması gerektiğini bilmenize rağmen bu ikisini, birbirine nasıl kıyaslıyorsunuz? Çünkü görünen ve görünmeyen arasında ortak bir yön olmaksızın bunları bir araya getirmeye kalkışmak dehrîliğe ve ilhada yol açar" diyebilirler.

Bunu desteklemek için de "Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin risâletini, çeşitli karinelerle ve onlardan algıladıklarımızla biliriz" diyebilirler. Hâlbuki Allah'ın hükmünde bu tür bir şey yoktur, mevcut değildir.

Nübüvvet konusundaki son düğüm budur. Bu da çözüldükten sonra itirazcıları rahatsız edecek bir şey kalmaz. Biz Allah'tan yardım umarak şöyle deriz: Zikrettiğimiz şey görünür âlemde anlamayı kolaylaştırıcı ve konuyu açıklayıcı bir örnektir. Bunu bir çıkarım yaparak söylemedik. Söylediğimiz şeyin dayanağı zarûriyyattır. Zarûriyyâtın ise delillendirmeye ihtiyacı yoktur. Fakat bu konuda örnekler verilebilir.

İşte burada, görünür ve görünmez âlem hakkında söylediğimizin örneğini açıklıyor ve şöyle diyoruz: Allah'ın, dilediğini yapmaya kâdir olduğuna inanan kimse için mucize bir delil olur. Meselâ öncelikle Allah'ın varlığına inanan bir kişiye peygamber "Peygamber göndermenin aklen inkâr edilemeyecek bir şey olduğunu biliyorsunuz. Ben de Allah'ın size gönderdiği bir elçiyim. Doğruluğumun delili, ölüyü diriltmeye kâdir olanın yalnız Allah olduğunu; O'nun gizli ve açık işlerimizi bildiğini; sakladığımız ve açığa vurduğumuz hiçbir şeyi ondan gizleyemediğimizi bilmenizdir" der. Buna "Muhakkak ki ben de Allah'ın elçisiyim. Eğer doğru söylüyorsam, Ey Rabbim! Elimdeki sopayı hareket eden bir yılana dönüştür" diye ilave eder. Peygamberin söylediği şekilde, sopa yılana dönüşürse ve orada toplananlar da Allah'ı tanıyorsa, o takdirde Allah'ın, gösterdiği mûcize ile peygamberi doğrulamayı amaçladığını zarurî olarak bilirler. Nitekim görünür âlem hakkında da bunu anlatmıştık.

Olaylarla ilgili bazı ipuçlarından kafa karıştırmak için onların aktardıkları şeylerden herhangi bir sonuç çıkmaz. Zikri geçen toplulukta bulunmayan kimse, bu olanlar kendisine ulaştırıldığında, gözüyle görmese bile peygamberliği kabul etme konusunda orada bulunanlara iştirak eder. Aynı şekilde hükümdar kendi başına bir odada olsa, önünde asılı bir perde bulunsa ve elçilik iddiasında bulunan kimse de "Ben senin elçin isem perdeyi hareket ettir, örtüyü kaldır" dese, hükümdar da bunu –görünmeden bile olsa- yapsa bu, elçiyi doğrulamak manasına gelir. Perdenin arkasından doğrulama vaki olduğunda, bu tartışmanın yolları kesilmiş, kapıları kapanmış ve gerçek ortaya çıkmış olur. Her halükarda şükür, Allah'adır.

İkiyüzlülerin ve şüphecilerin, peygamberlerin dönemlerinde gruplaşmış olmaları da bizim söylediğimizi destekler. Şöyle ki onlardan bir kısmı, Allah'ı inkâr eder ve bu yüzden nübüvvet konusunda da şüpheler içinde kalır. Bazıları ise peygamberin sihirbaz olduğuna inanmış ve ondan sâdır olan şeylerin hayal olduğunu kabul etmiştir. Herhangi bir zamanda, mucizenin peygamberlik iddiasına uygun şekilde meydana geldiğine ve Allah'ın bir fiili olduğuna inanan hiç kimse, nübüvvet konusunda sonradan şüpheye düşmemiştir. Bu durum mucizenin zaruret derecesinde olduğunun göstergesidir. Bu konuda da şüpheye mahal yoktur.

Mûcizenin, peygamberliğe delâleti hususundaki görüşümüz budur. Mutezile bunu kabul etmekte zorlanmıştır. Çünkü söylediğimiz şeyin anlamı, doğrulamanın amaçlanmış olmasıdır. Mutezile ise Allah'ın burada bir amacı olduğunu kabul etmekte zorlanmıştır. Onlar kadîm bir irâde kabul etmez ve Allah'ın zâtıyla mürid oluşunu reddederler. Sunduğumuz şeylerle Allah'ın hâdis bir iradeyle mürid olmasının batıl olduğu, açığa kavuşmuş oldu. Böylece (mucizeyle) doğrulamanın amaçlanmasının ispatı hususunda onların bir tutamakları kalmamıştır.

[Fasıl]
Peygamberin Doğruluğuna Mucize Dışında Bir Delil Yoktur

Eğer "Mucize dışında herhangi bir delili, peygamberin doğruluğu için getirmek mümkün müdür?" diye sorulursa şöyle cevap veririz. Bu mümkün değildir. Zira doğruluğa delâlet eden şey ya mutad ya da harikulade cinsinden olmalıdır. Mutad olması durumunda, iyi ve kötü kimse o konuda eşit olur ki bu durumda onun delil olması muhal olur. Harikulade olması halinde, onun peygamberlik iddiasıyla ilişkilendirilmeksizin delil oluşu, imkânsız olur. Zira bütün harikulade şeyler esasen Allah'ın fiili olmak bakımından var kabul edilebilir. Harikulade olaylar, peygamberlik iddiasıyla ilgileri kesin ise mucize olurlar.

[Fasıl]
Mucizenin Delil Oluşu Konusunda Allah'a Yalan İsnad Etmenin İmkânsız Olması Şarttır

"Mucizenin, sözle tasdik etme konumuna indirgenmesi hususunda söyledikleriniz doğru kabul edilse de Allah hakkında sözden dönme ve yalanın imkânsızlığını kabul etmeksizin amacınız gerçekleşmiş olmaz. Bunun da nakille ispatlanma yolu yoktur. Zira sem'î delillerin kaynağı Allah'ın sözüdür. Hak ve doğru olmasının gerekliliği sâbit olmayan şey, nakil bakımından asla geçerli olmaz. Naklî bilgilerde de (Kur'an ve Sünnet) bu konuda bir prensip yoktur. Bu, icmâ ile de delillendirilemez. Zira akıl icmânın doğrulamasını kabul etmez. Onun doğruluğuna ancak Allah'ın kitabından ulaşılır" denilirse şöyle karşılık veririz:

Allah'ın yalandan tenzihi konusunda onun (yalanın) bir noksanlık oluşuna dayanmanız, iki açıdan mümkün değildir. Birincisi, size göre yalanın kötülüğü bizatihî değil, hükmîdir. İkincisi yalanın bir kusur olduğu kabul edilse de (Allah'tan) kusurların nefyi konusunda ancak naklî delile itimad edilir. Bize göre ise peygamberlik mucizesiz de sâbit olabilir. Risâletin ispatı -doğru veya yanlış olsun- haberlere bağlı değildir. Sanki gönderen "Onu elçi kıldım ve bunu da önceden

yaptım" demekte, fakat bunu geçmişte olanı bildirmek için söylememektedir.

Bu "Seni işimde gücümde vekil ve temsilci tayin ettim" diyen kimsenin durumuna benzer ve doğru ile yalancının eşit olduğu hususunda kesin bir görevlendirmedir. Burada vekil tayiniyle ilgili cümle ihbarî olsa da bundan maksat, bir işin yapılmasını ve yerine getirilmesini istemeye yönelik bir emirdir. (Uygulanmadan önce) Emir konusunda ise doğru ve yalandan bahsedilemez. Bunun delili şudur: Hükümdara yalan ve sözden dönme (*hulf*) isnad edilse bile, ondan sâdır olacağı var sayılan fiil, şüphesiz gizli olduğu kesin olsa da, elçiyi tasdik eder ve elçiliği de ispatlamış olur. Bu durumun varlığı, Allah'ın yalan söylemekten münezzeh olmasına bağlı değildir.

Fakat peygamberin doğruluğu, emrettiği, yasakladığı, ortaya koyduğu ve helal ya da haram olarak açıkladığı şeylerde peygamberliği sabit olduktan sonra değil, ancak Allah'ın yalan söylemekten ve sözünden dönmekten münezzeh olması kesin olarak kabul edildikten sonra ortaya çıkar. Çünkü peygamber, kendisinin tebliğinde doğru olduğu iddiasında, Allah'ın onu tasdik etmesine dayanır. Allah'ın peygamberi hak ve doğru olarak tasdikinin gerekliliği ortaya çıkmadıkça peygamberin, verdiği haberlerdeki doğruluğu da sabit olmaz. Peygamberin ayrıntılı olarak tebliğ ettiği hususlarda Allah'ın onu tasdik etmesi, peygamber olarak belirlemesi yerine geçmez. Çünkü Allah'ın, onu peygamber olarak belirlemesinin esası bir emrin varlığına dayanır. Haber verdiği hususlarda onun doğruluğunu bildirmek ise, bildirilen şeyin yalan ya da doğru olmasıyla ilgilidir.

Üstad Ebû İshak, *Câmi*[131] adlı kitabında açıklama ve bunun benimsenmesini teşvik amacıyla şöyle demiştir: Bize göre hükümler fiillerin niteliklerine değil, Kelâm-ı Kadîm'in kendileriyle ilgili taallukuna râcidir. Bir iş kendiliğinden vâcib olmaz, fakat yapılmaması ha-

[131] Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (418/1027) *el-Câmi' fî usûli'd-dîn ve'r-red 'ale'l-mülhıdîn* isimli bu eserinin zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Bkz. S. Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *DİA*, XXII, 515–516.

linde ceza, yapılması durumunda da sevap verileceği vaad edilmişse, onun vâcibliğine hükmedilir. Sevap ve ceza vaadinin ikisi de birer haberdir. Bu haberler doğru olmazsa bunlara güvenilemez. Bunlara güvenilmeyince de, emir, yasak, taatlere teşvik ve muhalif davranmaktan sakındırma gerçekleşmez. Kısacası Allah'a ait uyulması gereken bir emir düşünülemez. Deliller göstermiştir ki Allah kâdir, âlim bir ilahtır; emir vermesi ve nehyetmesi düşünülemeyen bir varlığın ilahlığını akıl kabul etmez. Bu bölümü bitirirken Ebû İshak, "Kitabımızda sadece bu delillerin bulunması bile övünmeye değerdir" demiştir.

Bu büyük âlimin sözlerinden anladıklarımızı, burada açıklamış bulunuyoruz. Ancak bunları tartışmada ikna edici olarak görmüyoruz, bunlar zikrettiğimiz hususlardaki beklentileri karşılamaya yeterli değildir. Zaruret iddiasının da bir anlamı yoktur. Tartışmayı bitirmek için söyleyeceğimiz şey şudur: Allah'ın âlim ve mürîd olduğuna ulaştıran yolları açıkladık. *Kelâm-ı nefsî*nin varlığının isbatı konusunda ikna edici olan şeyleri de daha önce sunduk. Bir şeyi bilen ve onu irâde eden varlığın, bilinen ve irâde edilen şey hakkında ilim ve irâdenin taalluku açısından haber vermesi imkânsız değildir.

Varlık, kabul edebileceği her niteliğin ya kendisiyle ya da –varsa- zıddıyla nitelenir. Bu husus kitabın baş tarafında anlatılmıştır. Binaenaleyh Allah, söylediği doğru olmakla nitelendirilmezse O'nun, bunun zıddıyla (yalancılıkla) nitelendirilmesi zorunlu olur. Eğer O, doğruluğun zıddıyla nitelendirilirse, kendisinden haber verilen olarak varsaydığımız şey hakkında doğruluk, dalgınlık ve gaflet olacağı için bundan bahsetmek imkânsız olur. Çünkü dalgınlık, bir şeyden haber vermeye zıd olduğu gibi onu bilme ve istemeye de zıddır. Doğru haberin zıddı, muhbirin verdiği habere aykırı olarak meydana gelen yalan ve gerçeğe aykırı bir haber ise, bu durumda, kelâmın kıdemini isbat sadedinde ortaya koyduğumuz üzere, onun kadîm olarak nitelenmesine ve yokluğunun imkânsızlığına hükmetmek gerekir.

Bunun varacağı sonuç şudur: Bir kişinin, Allah'ın ilmi hakkında bir şey söylemesi, Allah'ın ilmine nufuz etmesi bakımından imkânsız-

dır. Bu bellidir. Çünkü biz, kesin olarak biliriz ki bilgi sahibi bir kişinin, Allah'ın ilmini bilmekle nitelenmesi imkânsızdır. Bu kişinin bilgisi bilinene bağlı olduğu için, onun *kelâm-ı nefsî*yi bilmesine imkân yoktur. Hatta bu kimsenin, *kelâm-ı nefsî*yi bilse dahi ondan haber vermesinin imkânsız olduğu söylenmiştir. Bu imkânsızlık iddiası görünür âlemde geçersiz olunca, bizim söylediğimizi inkâr eden, bedihîliği reddetmeye kalkışmış olur. Bunu hem görünen hem görünmeyen âlem için uygulamak gerekir.

"Mütekellimlerin çoğu *kelâm-ı nefsî*yi kabul etmediklerine göre, aslı tartışmalı olan bir şeyin fer'i hakkında bedihîliği nasıl iddia ediyorsunuz?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Ehl-i Hakk, *kelâm-ı nefsî*nin inkâr edilemeyeceğini iddia eder. Bizim savunduğumuz husustaki tartışma, *kelâm-ı nefsî*nin bir kelâm mı, bir itikat mı, yoksa bir ilim mi olduğu yönündedir. Ancak, kişinin aklına birtakım düşünce ve fikirlerin geldiği ise bellidir, bunlar inkâr edilemez.

"*Kelâm-ı nefsî* varsayılsa bile, bir kimsenin Zeyd'in evde olduğunu bilmesi, fakat içinden onun evde olmadığını geçirmesi imkânsız değildir" derlerse biz de şöyle deriz: Bu hayal ve vehimdir. Çünkü içinden geçirdiği bu söz, varsayıma dayalı bir haberdir, fakat kesin ve doğru bir haber değildir. Şu örnek bunu daha iyi anlatır: Bir şey hakkındaki kesin bilgisine göre haber veren bilgili kişinin içinden, soru soranın düşündüğü şey geçebilir. Yine de içindeki kanaati (*hadîsü'n-nefs*), böyle bir varsayım aklına gelmeden önce olduğu gibi, (verdiği haberin) doğruluk hükmünün devam ettiği yönündedir.

Soran kimsenin ileri sürdüğü şey gerçek olsaydı, bunun zıddıyla bir arada bulunması imkânsız olurdu. Bir şeyi, hakikatini haber vererek bilen herkes, gerçeğe aykırı haber verme ihtimali düşünülse bile, kendisinin ondan haber veren olmakla nitelendiğini kendiliğinden zorunlu olarak bilir. Bu, bir şeyin olduğundan farklı şekilde kabul edilme ihtimali olsa da onu olduğu gibi bilmeye benzer. Bu durumda bu varsayım, kesin bilgi karşısında sağlam bir inanç olmaz.

Böylece söylediğimiz şeylerle şu ortaya çıkmıştır: Kendisine taalluk eden bilgiye göre bilinen bir şey hakkında kanatın (*hadîsü'n-nefs*) bulunmasını imkansız gören bir niteleme, aklın kabul edemeyeceği muhal bir iddiadır. Şu da bizim söylediğimizi destekler: Bunun aksi bir bilgi, kalbine doğmadıkça, bir şeyi bilen bir kimsenin iç konuşması, varsayılan bilgi ile birlikte, doğru olmaya devam eder. Bu da doğru söze zıt bir sıfat değildir.

Burada bu kadar açıklama yeterlidir. İlmin maluma taallukuna uygun olarak bu, Allah'ın maluma taalluk eden kelâm ile nitelenmesini gerektirir. Bu hususta daha fazla bilgi edinmek isteyen *Şâmil* isimli kitabımıza müracaat etsin.

[BÂB]

PEYGAMBERİMİZ HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİNİN İSPATI



[Fasıl]
Nesh

Biz, nübüvvet ilkesinin ispatına taalluk eden hususları genel olarak açıklamıştık. Şimdi amacımız, hususiyetle peygamberimiz Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı konusuna dikkatlice eğilmektir.

Onun peygamberliğini iki grup inkâr etmiş; birinciler neshin olmadığı görüşünü benimserken ikinciler peygamberin getirdiği deliller ve gösterdiği mucizeler hakkındaki tartışma ve şüphelere tutunmuşlardır. Yahudilerden İsevîler[132] olarak isimlendirilen bir grup, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmiş, ancak onun şeriatının sadece Araplara mahsus olduğunu savunmuşlardır.

Neshi inkâr edenlere gelince -ki Yahudilerin çoğunluğu bu görüşe meyletmiştir- maksadımız onların kabullendikleri şeyin yanlışlığını ortaya koymaktır. Bu da ancak ihtiyaca cevap verecek şekilde neshin, muhtasar ve özet olarak hakikati zikredilerek açığa çıkar.

[132] Emevî halifesi II. Mervan (744–750) ile Abbasî halifesi Mansur (754–775) zamanlarında yaşadığı ve İran'da fikirlerini yaydığı nakledilen Ebu İshâk b. Yakûb el-İsfahânî'ye nisbet edilen bir topluluktur. Bkz. Süreyya Şahin, "Ebu İsâ el-İsfahânî", *DİA*, XXII, s. 507–508.

Bizi tatmin edecek görüşe göre nesh, bir hitap ile var olan bir hükmün, başka bir hitapla kaldırılmasıdır. Yani, yeni hitap gelmeseydi neshedilen hüküm devam edecekti. Var olan bir hükmün sonradan kaldırılması araştırılırsa, bunun neshin varlığının zorunlu bir sonucu olduğu anlaşılır.

Mutezile'ye göre nesh, var olan şer'î bir hükmü kaldırmaz; ancak şer'î bir sürenin sona erdiğini açıklar. Bu görüşe imamlarımızdan bir kısmı da meyletmiş ve "Nesh zamanı sınırlamaktır" demişlerdir. Bununla da mükelleflerin mutlak bir hükme (şeriatla) muhatap oldukları zaman, bu hükmün zahirinin onlar üzerinde ebedi olarak geçerli olmasını kasdetmişlerdir. Nesh olduğunda ise hükmün (şeriatın) sadece geçmiş zamanı ifade eden bir lafızla vârid olduğu açıkça anlaşılır.

Bize göre bu, neshi red, onun dayanağını inkâr, anlamını daha önceden ihata etmediği bir anlama çevirmek ve onu genel bir siganın tahsîsi konumuna indirgemektir. Hâlbuki onunla genel bir sigadan tahsîs edilen şey kastedilmemiştir. Biz Mutezile'yi ve (onların bu konudaki görüşlerini benimseyen) arkadaşlarımızı iki prensibin gereğine göre iki fasılla sustururuz.

Mutezile'ye şöyle deriz: Hitabın geldiği andan ihtiyaç vaktine kadar beyanın ertelenmesinin câiz olmayışı, sizin ilkelerinizdendir. Bu bakımdan şayet nesh, onun açıklaması olsaydı ilk gelen lafızdan sonra gelmezdi. Nitekim onlara göre muhassıstan ayrı olarak bulunabilse de tahsîsin gelişi, umumî lafzın vürudundan sonraya bırakılamaz (ikisi birlikte varid olmalıdır). Onlar, buradan bir çıkış bulamazlar.

İçimizden onların sözkonusu görüşüne uyanlara ise şöyle cevap veririz: Siz, bizim farz olan ibadetlerde, o ibadetlerin yerine getirilmesine yetecek kadar süre geçmezden önce, neshin mümkün olduğu görüşünde olduğumuzu bilirsiniz. Bu görüşü kabul etmekle beraber neshin, ibadet vaktinin sona ermesini bildiren bir açıklama olması imkânsızdır. Çünkü ibadet için, o ibadetin yapılmasına imkân vermeyecek bir vaktin düşünülmesi müstahildir. Ayrıca Hz. İbrahim, bize ve arkadaşlarımıza göre, ilk olarak boğazlama (oğlunu kurban etmek) ile

emrolundu. Boğazlama fiili daha sonra nesholdu. Hâlbuki asıl emrolunan şey (*me'murun bih*), boğazlamaydı. Bu iş, sürekli tekrarlanan bir fiil değildir. Hatta burada emir bir şeye nesh de başka bir şeye hamledilmektedir.

Nesh, emredilen şeyin (*me'murun bih*) kendisine hamledildiğinde hüküm muhakkak ki kalkmış olur. Bu açıklandığına göre neshi inkâr eden Yahudilere karşı çıkarak şöyle deriz: Neshin imkânı ile muhalliği arasında orta bir konum yoktur. Muhal olmanın kuralları vardır. Türlerin dönüşmesi, zıt olan iki şeyin bir araya gelmesi gibi, bazı şeyler bizzat muhaldir. Nehyedilen bir şeyi emretmek ise bizzat muhal olan şeylerden değildir. Onun tasavvuru mümkündür ve onda bir imkânsızlık söz konusu değildir. Bizzat imkânsız olmadığına göre onun imkânsızlığını başka bir şeye hamletmek de mümkün değildir. Çünkü onun mümkün olduğunu kabul etmek, ilahi sıfatlardan bir sıfatın hakikatinin dışına çıktığı anlamına gelmez. Hüküm, daha önce söylediğimiz gibi, fiilin bizzat sıfatı olamaz. Neshin var sayılmasında ilim ve iradenin değişmesine götüren bir şey yoktur. Neshin bizzat muhal olmadığı ve başka bir şeyin de imkânsızlığına götürmediği açığa çıkıncaya kadar sebr yöntemi uygulanır.

"Neshin, Allah'ın *bedâ* ile nitelendirilmesine –ki Allah bundan münezzehtir- yol açtığı için muhal olduğunu iddia eden kimseyi neyle reddedersiniz?" diye sorarlarsa şöyle cevap veririz: *Bedâ*, bir şey hakkında daha önce olmayan yeni bir bilgiden faydalanma anlamına gelir. Daha önce tam olarak bilmediği bir şeyi sonradan kavrayan bir kimse için " بدى له / *ona gerçek göründü*" denilir. Bazen de bununla bir iş yapmaya kalkışıp daha sonra kalkıştığı bu işten pişmanlık duyan kimsenin durumu ifade edilir. Buna dayanarak nesih konusunda bir hükme varılamaz. Çünkü Allah malumatı olduğu gibi bilir. O'nun hakkında bir bilginin sonradan ortaya çıkması düşünülemez. İlkelerimize göre irade ile emir aynı sayılamaz; çünkü Allah irade etmediğini emredebilir; emretmediğini ise irade edebilir. Böylece *bedâ* iddiası için bir gerekçe kalmamış olur.

Neshi reddedenler bu konuda öyle bir hayale kapılmışlardır ki bundan, ancak bu hususta derin bilgisi olan kimseler kurtulabilir. Onlar şöyle demektedirler: Allah'ın vâcib kıldığı şey, O'nun vâcib olduğunu haber verdiği şeydir. Şayet bunu yasaklayıp onun yasak olduğunu haber verseydi, birinci (vücûbuyla ilgili) haber onu haber verenin hilafına bir yaratmaya dönüşürdü ki, bu da muhaldir.

Söyledikleri şey, bir kuruntudur ve her hangi bir sonuç doğurmaz. Bizim ilkemize göre vücûb, vâcib olan şeyin (kendinden kaynaklanan) bir sıfatı değildir. Bir şeyin vâcib olmasının manası, o şey hakkında "Yap!" denilmesidir. Allah bir şeyin vücubunu haber verdiğinde bunun anlamı; o şeyin yapılmasını emretmesini, yasakladığında da onun yapılmaması gerektiğini haber vermesidir. Bir şeyin yapılmasını emretmeyi veya yasaklamayı haber vermek arasında gerçekte herhangi bir çelişki yoktur. Bu iki haber de mutlak doğru olmaktan çıkmakla vasıflandırılamaz.

Bu kimseler vücûbun, vâcibin bir sıfatı olduğunu söylemeleri ve o sıfatı kendisinden haber verilen bir şey, haberin de sıfata ait olduğunu düşünmeleri sebebiyle bu kuruntulara kapılmışlardır. Onlar, neshin var olan bir hükmü kaldırdığını ve sabit olmayan bir şeyi beyana yönelik olmadığını sanmaları açısından çıkmaza düşmüşlerdir. Zikrettiklerimizi kavrayan kimseler, karşılacakları sorulardan kolayca kurtulur. Neshin, aklen mümkün olduğu ortaya çıktığına göre artık bunu engelleyecek sem'î bir delil kalmamış olur.

Yahudilerden küçük bir topluluk ortaya çıkmış ve İbn Ravendî'den bir soru öğrenmişler ve bu soruyla kendilerine tâbi olan sıradan insanları küçümseyip "Müslümanlara göre nesh câizdir" demişler, fakat kendi dinlerinin, dünyanın sonuna kadar ebedî kalacağını iddia etmişlerdir. Bunun delili sorulduğunda da peygamberlerinin onlara kendi şeriatının ebedi olacağını haber vermesini kaynak göstermişlerdir. Biz de onlara "Musa da bize kendi şeriatının teyid edileceğini haber vermiştir. Bundan emin ol. O (Musa) da icmâ ile tasdik olmuştur" deriz.

Bu söyledikleri iki açıdan geçersizdir. Birincisi naklettikleri bu haber, sahih ve sâbit olsaydı Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mucizeleri zuhur etmezdi. Onların mucizeleri ortaya çıktığına göre bu, Yahudilerin yalanını göstermiş olur. Dinimize göre peygamberlik iddiasında bulunan biri (*mütenebbî*), ne zaman bir mucize gösterirse ancak o takdirde bizim şeriatimizin ebedî olduğu hususunda yalan söylediğimiz ortaya çıkar. Bu husus açıktır. Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mucizelerini geçersiz saymaya kalkışırlarsa bu, kendi maksatlarına ulaşmak için bir sonuç vermeyeceği gibi Hz. Musâ'nın mucizelerini de inkâr hususunda aleyhlerine döner.

İkincisi, söylediğiniz ve telkin ettiğiniz şey doğru olsaydı bunun ortaya çıkması için en elverişli dönem Hz. Muhammed'in asrı olurdu. Şu bilinmektedir ki sizden, Hz. Peygamberin nübüvvetini inkâr edenler Tevrat'ta bir peygamberin geleceğinin haber verilmesini inkâr etme konusunda gayret göstermemişler, ancak Hz. Peygamberin Tevrat'taki niteliklerini değiştirmişlerdir. Şayet Tevrat'ta Hz. Musâ'nın şeriatının ebedî olduğuna dair tevil kabul etmez bir nass olsaydı bu en kuvvetli va'd olurdu. Bunu Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in zamanında ortaya çıkaramadıklarına göre –ki bunu ortaya çıkarsalardı onu nakletmeleri için pek çok gerekçeleri vardı– bu iddiayı ileri gelenlerinin ortaya attığı açığa çıkmış olur. Muhakkak Allah nurunu tamamlayacaktır.

Nesh meselesini tartışmadaki amacımız budur. Neshin, aklın gereklerine göre mümkün olduğu ortaya çıktığına göre Hz. Peygamber'in mucizelerini ele alma sırası gelmiştir.

[Fasıl]
Hz. Muhammed'in Mucizeleri

Bu bölüme Kur'an ve onun mucîz oluşunu inceleyerek başlamamız uygun olur. Maksadımız, bazı sorulara cevap teşkil edecek hususları açıklamaktır.

Bir kimse "Kur'an'ı peygamberinizin getirdiğine dair deliliniz nedir ve onun peygamberden sonra uydurulmadığından nasıl emin olu-

yorsunuz?" diye sorarsa şöyle cevap veririz: Zarûrâtın reddedilememesinde herhangi bir tartışma yoktur. Biz de zorunlu olarak biliyoruz ki peygamberimiz Kur'ân'ı (vahiy yoluyla) öğreniyor, okuyor, ashabına ve ümmetine öğretiyordu. Tevâtüren sabit olan bir şey de zorunlu bilgi ifade eder. Bunu inkâr etmek, Hz. Muhammed'in bu dünyada yaşadığını inkâr etmek gibidir. Bu da devletleri, olayları ve geçmiş milletlerin haberlerini kabul etmemekle eş anlamlıdır. Bu konuda sözü uzatmaya gerek yoktur.

Şayet biri çıkıp "Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığını kabul etsek bile onun Kur'an ile meydan okuması ve toplulukları (Kur'an'ın benzerini ortaya koyarak) karşılık vermeye çağırıp onları aciz bıraktığına dair deliliniz nedir?" derse, biz de şöyle cevap veririz: Bu da zarûrî olarak bilinen hususlardandır. Zira Hz. Peygamber'e devamlı olarak Kur'an arz ediliyordu, o da onunla delil getiriyordu ve bu hususların sadece kendisine indirilen Allah'ın kitabına has olduğunu ileri sürüyordu. Kim Kur'an'ın Hz. Peygambere ait olduğunu ve Allah'ın, bu kitabı ona özel olarak gönderdiğini inkâr ederse, bu konudaki mütevâtir haberleri inkâr etmiş olur.

Söylediklerimizi şunlar da açıklar: Bedîhî olarak biliriz ki Araplardan biri Kur'an'ın bir benzerini –farz edelim ki- getirseydi bu, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin sözünün kıymetini azaltır ve onu değersiz kılarak itibarını düşürürdü. Bunu inkâr etmek mümkün değildir. Şayet meydan okuma (*tehaddî*) olmasaydı durum böyle olmazdı. Bizim söylediğimiz şeyde bir kapalılık yoktur. Kur'an'ın ayetleri, meydan okumayı ve Arapların aciz bırakıldığını açıkça bildirmiştir. Mesela onlardan biri, "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا / *De ki: And olsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar*"[133] ayetidir. Bu anlamda başka ayetler de mevcuttur.

133 İsra, 17/88.

Eğer "Bazı ayetlerde çelişkinin bulunması mümkündür. Bu ayetler icaz derecesine ulaşmış değildir ki onların uydurulmuş olduğu düşüncesi imkânsız olsun!" derlerse, şöyle karşılık veririz: Kur'an'da yer alan ayetlerin tamamının nakli tevâtüren sabittir. Çünkü o ayetleri, sonra gelen kurrâ (hafızlar) öncekilerden almıştır ve durum bu şekilde devam etmiştir. Onu, gençler büyüklerinden almışlar ve sahabenin kurrâsına varıncaya kadar dayandırmışlardır. Hiçbir çağda kurrâların sayısı, tevâtür adedini oluşturacak sayıdan eksik olmamıştır. Söylediğimiz şeyi şöyle açıklayabiliriz: Biz belli bir ayetten şüphe etseydik, bu bütün ayetlere teşmil edilebilirdi. Bu da Kur'ân'ın tamamının naklindeki güveni ortadan kaldırırdı.

Eğer "Kur'an'a karşı çıkıldığı (ve benzerinin ortaya konduğu) ancak daha sonra bunun örtbas edildiğine dair bir iddia karşısında sizin güvenceniz nedir?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Bu muhaldir. Çünkü böyle olsaydı, bu durum ortaya çıkar ve yayılırdı. Böyle büyük bir iş genellikle gizli kalmaz. Bunu ortaya atanın bu iddiası Hz. Ebû Bekir'den önce Müslümanları yöneten başka bir halifenin bulunduğunu iddia etmek gibidir. Bunun da bâtıl olduğu zarurî olarak bilinmektedir.

Şu husus da bizi destekler: Hz. Peygamber'in çağından günümüze kadar kâfirler, tüm gayretlerini dini yok etmek için sarf etmişlerdir. Şayet bu (benzerini ortaya koyacak) karşı çıkma mümkün olsaydı, çağlar boyunca buna başvururlardı. Bunlardan biri gizli kalsa bile bir diğeri açığa çıkardı.

Eğer bu ve benzeri itirazlar, nübüvvet müessesesini kabul edenler (Ehl-i Kitap) tarafından yöneltilirse, peygamberlerinin mucizeleri hakkında söylemiş oldukları her şey kendi aleyhlerine döner. Mesela Yahudilere "Hz. Musâ'nın mucizelerine karşı konulması ve İsrailoğullarının bu karşı çıkışla ilgili haberleri saklamak için anlaşıp anlaşmadığı hususunda sizi emin kılan şey nedir?" diye sorulur.

"Araplar, Kur'an'a acziyetlerinden ötürü değil, umursamadıklarından dolayı muarazada bulunmamışlardır diye iddia eden bir kişiyi

neyle reddedersiniz?" denilirse, şu cevabı veririz: Bu, edebî bilgiden nasibi olan bir kimsenin söylemeyeceği zayıf bir sözdür. Çünkü Araplar, karşılıklı konuşma ve toplantılarında güçlü ya da zayıf herhangi bir şiirle kendilerine meydan okunduğunda, hemen buna karşı koyarlar ve şiirin iyi veya kötü olduğunu ifade etmekten kaçınmazlardı. Dolayısıyla biz zorunlu olarak biliriz ki onların itikadına göre Kur'an, bir şairin şiirinden veya bir edibin nesrinden aşağı değildir ki bu onları Kur'an'a karşılık vermekten alıkoyacak bir umursamazlığa götürsün.

Hz. Peygamber ve ona inananlar şöyle derken bu nasıl olsun: "Eğer siz Kur'an'ın bir suresine benzer bir sure getirirseniz, size karşı teslim bayrağını çeker, mağlubiyeti kabul eder ve size boyun eğerdik. Yok, bunu yapamazsanız size karşı var gücümüzle savaşır bu yolda kan döker, erkekleri öldürmeye yönelir kadınları da esir ederdik. Akıllı bir kimse nasıl olur da böyle bir şeyi düşünür. Çünkü İslam üstün gelmiş, Müslümanların bayrak ve sancakları kâfirlere korku salmak için dalgalanmış, onların saçlarını ağartmış yine de onlar Kur'ân'ın herhangi bir suresinin benzerini getirerek ona karşı çıkamamışlardır."

Böylece Kur'an'ın mucize olduğu ve onunla meydan okunduğu, ancak onun benzerini getirme konusunda aciz kalındığı kesinleşmiştir. Meramımızı anlatmak için bu kadarı yeterlidir. Doğruya ulaştıran sadece Allah'tır.

[Fasıl]
Kur'an'ın İcaz Yönleri

"Kur'an'ın icaz yönlerini ve (benzerini ortaya koyma hususunda) onun ne kadarının insanı aciz bıraktığını bize açıklayınız" denilirse, şöyle deriz: Benimsediğimiz görüş şudur: Kur'an, üslubundaki zenginlik ve Arapların konuşma usullerinden farklı olan nazmı itibariyle mucizdir. Bu bakımdan Kur'an'ın aciz bırakan yönü sadece nazmı ya da sadece üslup zenginliği değildir.

Bunun delili şudur: Şayet sırf üslup zenginliğini mucize kabul edersek bazı muhayyel sorular akla gelebilir ve şunlar söylenebilir:

Kur'ân, Arapların hutbeleri, nesirleri, şiirleri ve recezleriyle[134] karşılaştırıldığında, belağat ve fesahatin doruğundaki bu insanların sözleri, akıllardaki vehimleri giderecek derecede açık bir şekilde Kur'an'ın üslup zenginliğinden geri kalmazdı. Yok, eğer Kur'ân'ın sırf üslubu ve alışılagelen söz kalıplarından farklı olan nazmı bakımından muciz olduğunu söyleseydik o takdirde de rekâketli bir nazmın Kur'an'ın nazmına benzediği akla gelebilirdi. Tıpkı Müseylimetü'l-Kezzâb'ın nakledilen uydurmaları gibi. Nitekim o şöyle demişti:

الفيل ما الفيل وما أدراكما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل

"Fil; Fil nedir? Filin ne olduğunu bilir misin?
Onun sicim gibi bir kuyruğu ve uzun bir burnu vardır."

Kulakları tırmalayan rezil ve zayıf bir söze rıza gösterildiğinde bunun bir benzerini getirmek zor olmaz. Tüm bu söylediklerimizden çıkan sonuç şudur: İcaz için, üslup zenginliğinin yanında harika bir nazmın da bulunması gerekir.

Eğer "Kur'an'ın belağat yönü ve onun nazmını sıradan bir söz olmaktan çıkaran şey nedir?" diye sorulursa, şöyle cevap veririz: Onun belâgat yönü açıktır ve bu konuda bir kapalılık yoktur. Belâgat, akıcı ve güzel bir lafızla manayı uygun şekilde ifade etmek ve fazlalık bulunmadan meramı anlatmak demektir. Bu apaçık bir ifadedir, ayırıcı bir konuşmadır. Kelamın beliğ olanları çeşitli bölümlere, edebî sanatlara ayrılır.

Bunlardan *cevâmiu'l-kelîm*/özlü sözün esası, veciz ifadelerle birçok manaya delâlet etmesidir. Kur'an'da, bu tür ifadeler sayılamayacak kadar çoktur.

Allah'ın, bir ayetin bir kısmında, önceki ümmetlerin kıssalarından, taşkınlık edenlerin sonlarından ve helak olanların akıbetlerinden bahsetmesi de böyledir. " فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ

[134] Recez, nazım ve musikî ile alakalı bir terim olup, eski Arapaların "kasîd, remel, recez" diye adlandırdıkları, belirli konulara tahsis edilmiş şiir türlerinden biridir. Urcûze de recez bahrinden bir kasidedir. Bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *DİA*, XXXIV, s. 509-511; Tacettin Uzun vd., *Anlatımlı Belagat*, Konya 2008, s. 6.

وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ / *Kiminin üzerine taşlar savuran rüzgârlar gönderdik, kimini korkunç bir çığlık yakaladı, kimini yerin dibine geçirdik, kimini de suda boğduk. Allah onlara zulmetmiyor, asıl onlar kendilerine zulmediyorlardı*"[135] ayeti buna bir örnektir.

Nuh'un gemisindekiler, o geminin suda yüzdürülmesi, kâfirlerin helak edilmesi, geminin durması ve karaya oturması ile yer ve gökyüzüne Allah'a boyun eğme emrinin yöneltilmesiyle ilgili ayetlerde Allah, şöyle buyurmaktadı: "وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (-) وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (-) قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ (-) وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ / *Gemiye binin. Onun yüzmesi de durması da Allah'ın adıyladır. Şüphesiz Rabbin kesinlikle çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir, dedi. Gemi, onları dağlar gibi dalgalar içinde götürürken, Nuh, bir kenarda duran oğluna, Ey oğlum! Bizimle beraber bin, inkâr edenlerle birlikte olma, diye seslendi. Oğlu, dağa tırmanırım, beni sudan korur, deyince, Nuh, bugün Allah'ın acıdıkları dışında O'nun azabına karşı hiçbir koruyucu yoktur, der demez, aralarına dalga girdi, oğlu da boğulanlardan oldu. Ey yeryüzü, suyunu çek; ey gökyüzü, yağmurunu kes!, denildi. Su çekildi, Allah'ın emri yerine getirildi; gemi Cudi üzerine demirledi. Ve yine: O zalimler topluluğunun canı cehenneme! denildi.*"[136]

Allah, ölümü, geçmişe duyulan pişmanlığı, mükâfat ve cezası ile ahireti, kurtuluşa erenlerin başarısını, günahkârların alçaltılmasını, dünya hayatının aldatıcılığından sakınılması gerektiğini haber vermiş ve ahiret yurduna nispetle dünya hayatını az olmakla nitelendirerek şöyle buyurmuştur: "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ / *Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete konursa o,*

135 Ankebut, 29/40.
136 Hud, 11/41, 44.

gerçekten kurtuluşa ermiştir. Bu dünya hayatı ise aldatma metaından başka bir şey değildir."[137]

Belâgatlı kelâmın kısımlarından biri de üslub zenginliğini azaltmaksızın kıssaların anlatılmasıdır. Belâgat sahibi olanların çoğu sözlerini şiir şeklinde söyleyerek değerli hale getirirlerdi. Hikâyelerini anlatırken eski ve cılız sözleri kullanırlardı. Eğer sözü uslup zenginliği içinde söylemeye çalışsalar bu sefer de kelâm meramı anlatmazdı.

Kur'ân'daki Hz. Yusuf kıssasını ele alalım. Çeşitli konular, en güzel nazım ve üslup, beliğ ifadeler içinde bütün yönleriyle uyumlu bir şekilde anlatılmıştır. Ayetler, sanki birbirine bağlanmakta ve olaylar gerektiğinde tekrar anlatılmaktadır. Biz, bu kitapçıkta bitmez deniz gibi özelliklerin hepsini anlatmayı nasıl başaralım!

Kur'ân'ın belâgatını teyid eden delillerden biri de bütün Arapların gizli ya da açık bir şekilde bunu itiraf etmeleridir. Zira onların bir kısmı açıkça itiraf etmiş, bir kısmı da sükût ederek ikrar etmiştir. Kur'ân'da üslup zenginliğine ve güzelliğine aykırı bir şey bulunsaydı buna, önce dil bilginleri "Kur'ân'da rekâket vardır" diye karşı çıkarlardı.

"Kur'ân'da nazım ve belağat dışında icaz var mıdır?" diye sorulursa, "Evet, şu iki yönden vardır" diye cevap veririz:

Birincisi; öncekilerin kıssalarını, semavî kitaplarda yer aldığı şekilde anlatmasıdır. Hz. Peygamber, bunları öğrenmek için uğraşmadı, öğreneceği kitap da yoktu. O, Arapların arasında büyümüştü, tahsil göreceği bir ortam da yoktu. Bu da Hz. Peygamberin doğruluğunu gösteren en sağlam delillerden biridir.

İkincisi; Kur'an, geçmiş ve geleceğe dair gaybî bilgileri de kapsamaktadır. (Normal şartlarda) bunlar, bir veya iki kez bilinebilir. Ancak peşpeşe birbirini izlediği zaman bu haberler harikulade nevinden olmuş olur. Kur'an'ın gaybe dair vermiş olduğu haberlerden bir kaçı şunlardır: " قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ

[137] Âl-i İmran, 3/185.

وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا / *De ki: And olsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar."*[138] "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا / *Bunu yapamazsanız ki elbette yapamayacaksınız..."*[139], "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ / *Muhakkak ki Mescidi Harama gireceksiniz..."*[140], "الم غُلِبَتِ الرُّومُ / *Elif. Lam. Mim. Rumlar yenilgiye uğradılar."*[141], "وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً / *Allah size, elde edeceğiniz birçok ganimet vaat etmiştir..."*[142] Bunların dışında da sayması uzun sürecek ayetler vardır.

[Fasıl]
Hz. Peygamber'in Kur'an Dışındaki Mucizeleri

Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın dışında ayın yarılması, dilsizi konuşturması, parmaklarının aralarından suyun akması, taşların tesbih etmesi, az miktardaki yemeğin çoğalması gibi sayılamayacak kadar çok mucizesi vardır.

Bize göre bu mucizelerin hiç biri tevâtüren sabit değildir. Ancak her birinin harikuladeliği ifade etmesi sebebiyle bunların toplamı kesin bir bilgi ifade eder. Bu, Hâtim et-Tâî'nin[143] ihsanlarının tek tek bir anlam ifade etmemesi, ancak bu haberlerin toplamının zarurî olarak onun cömertliğine dair bir bilgi ifade etmesi gibidir. Aynı durum cesareti ve kahramanlığı ile meşhur, müminlerin emiri Hz. Ali'yle ilgili haberler hakkında da söz konusudur. Ayın yarılması meselesine gelince, Allah'ın kitabında ondan bahseden bir ayet vardır ve bu da

[138] İsrâ, 17/ 88.
[139] Bakara, 2/24.
[140] Fetih, 48/27
[141] Rûm, 30/2.
[142] Fetih, 48/20.
[143] Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdillah b. Sa'd et-Tâî (578) cahiliye döneminin cömertliği ile ünlü şairi, Tay kabilesinin reisidir. Bkz. Süleyman Tülücü, "Hâtim et-Tâî", *DİA*, XVI, s. 472-473.

tevâtüren sabittir.[144] Bu kadarı bizim amacımızı ortaya koymak için yeterlidir.

[BÂB]
PEYGAMBERLERİN ÖZELLİKLERİ



Peygamberlerin (Allah'ın salât ve selamı onların üzerine olsun) Özellikleri Konusundaki Söz

Bilin ki bu konuda en önemli husus, nübüvvetin manâsıdır. Nübüvvet, peygamberin bedenine veya onun arazlarından bir araza raci değildir; nübüvvetin, onun Rabbini bilmesi anlamında kullanılması da yanlıştır. Zira bu, nübüvvet olmadan da düşünülebilir. Aynı şekilde nübüvvetin, peygamberin kendisinin peygamber olduğunu bilmesine hamledilmesi de yanlıştır. Çünkü henüz ortaya çıkmamış şeyin bilinmesi söz konusu olmaz. Peygamber, peygamber olduğunu biliyorsa, bu durumda onun bildiği nübüvvet nedir? Bu konuda tartışma vardır.

Nübüvvet Allah'ın, seçtiği kimse için söylediği "Sen, benim elçimsin" sözüne bağlıdır. Bu, hükümlere benzer, çünkü bunlar da fiillerin kendi niteliğine değil, Allah'ın sözüne dayanır. Vâcib fiilin, onu gerektiren kendisine ait bir niteliği yoktur. Nitekim kendisi hakkında "Yap!" denilen bir fiil, o söz ile vâcib olur. Bu, zikredilen şeyin, zikredilmiş olmaktan dolayı bizatihî kendisi için bir özellik kazanmaması gibidir.

[Fasıl]
Peygamberlerin Korunmuşluğu (*İsmet*)

"Peygamberlerin korunmuşluğunu ve onlar için nelerin gerekli olduğunu açıklayın" denilirse şunları söyleriz: Peygamberlerin mucizenin medlûlüne ters düşen şeylerden korunmaları gerekir. Bu bizim aklen bildiğimiz hususlardandır. Mucize, peygamberlerin tebliğ ettikleri hususlarda doğru olduklarına delâlet eder. Eğer "Onların günahlardan da korunmuş olması zorunlu mudur?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Dine aykırı büyük günahlardan peygamberlerin korunmuş olması icmâ ile zorunludur.

Akıl buna delalet etmez; o, ancak mucizelerin medlûlüne ters düşen şeylerden korunmanın zorunluluğuna delalet eder. İleride tafsilatıyla açıklaması gelecek olan küçük günahlar cinsinden birkaç günahı ise akıl reddetmez. Bana göre (peygamberler hakkında) bunları reddetmeye veya kabul etmeye dair herhangi bir naklî kesin delil mevcut değildir. Zira kesin olan deliller, naslar ve icmâdır. Hâlbuki bu konu hakkında bir icmâ söz konusu değildir. Çünkü âlimler, peygamberlerin küçük günah işlemelerinin mümkün olup olmaması konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda asılları kesin olarak sabit olan ve muhtevası tevil kabul etmeyen naslar mevcut değildir.

Eğer "Mesele zannî olduğuna göre, sizce bu konuda zann-ı galip nedir?" diye sorarlarsa şöyle cevap veririz: Bize göre bu konudaki zann-ı galip, bunun mümkün olduğu yönündedir. Allah'ın kitabında yer alan peygamber kıssaları bunu göstermektedir. Doğrusunu en iyi Allah bilir.

"Nübüvvet bahsinde bu risaleye uygun olan şeylerin hepsini aldınız da İsevîlere cevap vermekten kaçındınız" derlerse şöyle deriz: Biz onların sözündeki tenakuz açık olduğu için böyle yaptık. Zira onlar, Hz. Peygamber'in şeriatını başlangıçta (o gelmeden önce) kabul etmiş fakat daha sonra (Hz. Peygamber gelince) onu yalanlamışlardır. Biz onun, cin ve insanlara (*sekaleyn*) peygamber olarak gönderildiğini söylediğini ve İran kisrâsına, Arabistan dışındaki hükümdarlara davet-

çiler gönderdiğini zarurî olarak biliriz. Bu kadarla onların mezhepleri-nin yanlışlığı ortaya çıkmış ve nübüvvet konusunda mutlaka bilinmesi gereken hususlar tamamlanmış olur.

[BÂB]

SEM'İYYÂT



Akâid esaslarının, aklen idrak edilip sem'î olarak bilinmesi mümkün olmayanlar; sem'î olarak bilinip aklen idraki düşünülemeyenler; hem sem'î hem de aklî olarak idraki mümkün olanlar gibi kısımlara ayrıldığını -Allah sizi bu hususta muvaffak kılsın- biliniz.

Sadece aklî olarak idrak edilenler şunlardır: Dindeki her bir kaide, esas itibarıyla, Allah'ın kelâmını bilmeye ve bunun doğrulukla vasıflandırılmasının gerekliliğine dayanır. Zira sem'iyyât, Allah'ın kelâmına dayanır. Bunun için varlık bakımından sıralamada zorunlu olarak kelâmın varlığından önce gelen şeyin, sem'iyyât ile kavranılması muhaldir.

Sadece sem'î olarak kavranılanlara gelince bu, gerçekleşmesi aklen mümkün olan şeylerin gerçekleşeceğine hükmetmektir. Bizim açımızdan gaybî olan konularda, varlığı mümkün olan şeyin varoluşuna hükmetmek ancak sem'iyyât ile vâcib olur. Bize göre, teklîfi hükümlerin tamamı, *takbîh* ve *tahsîn* hakkındaki hükümler, emir ve sakındırma (*hazr*), mendûb görme (*nedb*) ve mübah kabul etme (*ibâha*) ile ilgili hükümlerin tamamı bu bölümle alakalıdır.

Hem aklen hem de sem'î olarak kavranabilen şeylere gelince, bunlara, akılların tasdikleri delâlet eder ve (bunların kabul edilmesi için) öncelikle Allah'ın kelâmı hakkındaki bilginin kesinliği tasavvur edilir.

Dolayısıyla bu tür şeyler, hem akıl hem de sem' ile kavranabilir. Ru'yetin imkânının, halk ve ihtirânın Allah'a hasredilmesinin ve daha önce zikrettiğimiz sınırlar dâhilinde bu ikisine benzeyen diğer hususların kabul edilmesi, bu kısma giren örneklerdir. Ru'yetin oluşu ve vukuu ise doğru söz ve gerçek va'd ile sabittir.

Bu mukaddime ortaya konduktan sonra, dinî konularda dikkatli davranan ve aklına güvenen herkesin, sem'î delillerin taalluk ettiği şeyler hususunda ince düşünmesinin (*nazar*) gereği ortaya çıkmış olur. Eğer kişi, aklen muhal olmayan bir şeyle karşılaşır ve bu konudaki sem'î deliller herhangi bir ihtimale veya tevîle mahal bırakmayacak şekilde kat'î olursa, o şeyin varlığına kesin olarak hükmetmekten başka bir yol yoktur.

Sem'î deliller kesin olmayan yollarla sabit ise ve muhtevaları akla aykırı değilse; kaynakları kesin olarak mevcut ve tevile de açıksa, bu durumlarda adı geçen delillerin kat'îliğinden bahsetme imkânı yoktur. Ancak mütedeyyin kişi, kesin olmasa bile, sem'î delilin varlığına delâlet ettiği şeyin sübûtuna zann-ı galibiyle hükmeder. Eğer bize ulaşmış olan şer'î bilgilerin muhtevası aklın hükmüne muhalif ise, bu, şeriatın akla muhalif olamayacağı hükmüne binaen kesinlikle reddedilir. Burada kesin bir sem'î bilginin varlığı tasavvur edilemez, bu da aşikârdır.

İşte bunlar sem'iyyâtın öncülleridir; mutlaka kavranılmaları gerekir. Şimdi biz, Allah'ın yardımını dileyerek, bunun bâblarını birbiri ardına ortaya koyacağız ve her bir bâbta ona uygun fasılları –inşallah– zikredeceğiz.

[BÂB]
ECELLER



Eceller ile ifade edilmek istenen şey vakitlerdir. Dolayısıyla her şeyin eceli onun vaktidir. Hayat söz konusu olduğunda ecel, ona denk süreyi, ölüm için ise vakti ifade eder. Genel anlamda vakitler ile gök cisimlerinin hareketleri ve gece-gündüzün birbirini takip etmesi kastedilir.

Vakitler konusunda sözün özü şudur: Cevherler, ilimler ve benzeri şeylerin belli bir varlığı ifade etmesinin aksine vakitler, belli bir cins varlığa tahsîs edilmez. Ancak meydana gelen her şeyi (*vâki*), bir yeninin (*müteceddid*) takip etmesi umulur. Meydana gelen şeyin (*hâdis*) birlikte olduğu bu yenilenen ise onun vakti olur. Bu da vakti tayin edenin kasdına ve iradesine bağlıdır. Meselâ bir kimse "Zeyd güneş doğarken geldi" dediği zaman, güneşin doğuşunu onun geliş vakti olarak; "Güneş, Zeyd'in geldiği esnada doğdu" der ise, onun gelişini güneşin doğuşuna vakit olarak belirlemiş olur.

Vakti tayin etmedeki ilke şudur: Vakti belirleyenin bunu yenilenen, bilinen bir şeye göre takdir etmesi; vaktini belirlediği şeyin ise müphem olduğunu varsayması gerekir. Böylece o, varsayılan belirsizliği bilinir kabul ettiği bir şeyle birlikte zikrederek giderir. Ayrıca vakti tayin etme açısından yenilenen bir varlık olduğu kadar, "Cevher, si-

yahlık kendisinden gittiğinde hareket eder" diyen kişinin sözünde olduğu gibi yokluk (*adem*) da dikkate alınabilir.

Önceki kelâmcılardan bazılarına göre, var olan her şey zamana muhtaçtır. Bu yüzden onlar, sonu da başlangıcı da olmayan vakitlerin varlığını kabul etmişler ve Allah'ın, sonu olmayan vakitlerde ezelî (ve ebedî) olarak var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki bu sonuç çıkarılamaz; zamanın, ancak yenilenen bir olayla eş zamanlı veya yenilenenin başka bir yenilenenle birlikte olması halinde bir anlamı vardır.

Biz Allah'ın kıdemine dair açık delili ortaya koymuş, öncesiz hâdislerin imkânsızlığını açıklamıştık. Bu iki esasın gereği, onların söyledikleri şeyin fesâdına hükmetmektir. Şayet var olan her şey, vakte ihtiyaç duysaydı, vakitler de vakitlere ihtiyaç duyardı. Sonra bu söz teselsüle gider ve hiçbir akıl sahibinin kabul edemeyeceği cehâlete götürürdü.

Bu bâbta amaç, öldürülen herkesin eceliyle öldüğünün bilinmesidir. Bununla kastedilen de, öldürülen herkesin akıbetinin ne olacağını Allah'ın ezelde biliyor olmasıdır. Allah'ın bildiği şey de mutlaka gerçekleşir. "O kişinin öldürülmediğini varsayalım. Bu durumda, sizce onun ölmesi mi yoksa hayatta kalması mı takdir edilmiştir?" diye bir sorulsa, şöyle cevap veririz: Mutezile'nin çoğunluğu, şayet katl söz konusu olmasaydı, o kişinin bir müddet daha yaşayacağını, fakat katilin bu süreyi (*ecel*) sona erdirdiğini ileri sürmüşlerdir. Diğerleri ise, o kişi öldürülmemiş olsaydı bile, katlin gerçekleştiği/takdir edildiği vakitte onun tabiî bir surette yine de öleceğini söylemişlerdir. Bütün bunlar, sonuçsuz, boş çırpınışlardır.

Kesin olan şudur ki Allah'ın, öldürüleceğini bildiği kişi, kesinlikle öldürülür. Bir kimse o kişinin katledilmeyeceğini, bunun da bilindiğini varsaysa, böyle bir varsayımla ömrün uzayacağına da katlin (olması düşünülen) vaktinde (tabiî) ölümün gerçekleşeceğine de kesin olarak hükmedilemez. Aksine bütün bunlar, caizdir, aklen mümkündür, (böyle şeylerin) düşünülmesi muhal değildir. Bunun başka bir izahı yoktur. " فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ / *Onların ecelleri geldi-*

ğinde ne bir saat tehir edilirler ne de öne alınırlar"[145] gibi Kur'an ayetleri de her ölenin, eceliyle öldüğüne delildir.

Allah'ın " وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إلا فِي كِتَابٍ / *Bir canlıya ömür verilmesi de ömrünün azaltılması da mutlaka bir kitaptadır*"[146] sözünün manasının ne olduğu sorulursa, şöyle deriz: Bu ayet iki şekilde tevil edilebilir: Birincisi, bir kişinin ömrünün, akranlarının ve emsallerinin yaşayabilecekleri ortalama ömür sürelerine göre daha kısa tutulmasıdır. Yoksa kastedilen, o kişinin Allah'ın bilgisi dâhilindeki hayat süresinden bir kısaltma değildir. Ömrün süresini belirleyen Allah'ın ilmi olduğuna göre bu, nasıl mümkün olabilir? İkincisi ise, arttırma ve eksiltmenin, meleklerin sayfalarındaki silme (*mahv*) ve kaydetmeden (*işbât*) istiare yoluyla kullanılmasıdır. Nitekim bazı şeyler, Allah'ın ilminde mukayyed iken, onların sayfalarında mutlak olarak kaydedilmiş olabilir. Muhakkik âlimler Allah'ın, " يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ / *Allah dilediğini siler, dileğini yerinde bırakır*"[147] ayetini buna hamletmişlerdir.

[145] Nahl, 16/61.
[146] Fâtır, 35/11.
[147] Ra'd, 13/39.

[BÂB]

RIZIK



Rızıkla rızık verilen kişinin (*merzûk*) alâkası, nimetle kendisine nimet verilenin ilişkisi gibidir. Bize göre rızkın anlamı hususunda doğru olan, kişinin faydalandığı her şeyin onun rızkı olmasıdır. Bir kimsenin, bu rızıktan faydalanırken haddi aşması ile aşmaması arasında bir fark yoktur.

Mutezile'nin bir kısmına göre, rızık sahip olunan şeydir (*milk*); dolayısıyla her bir varlığın rızkı onun mülküdür. Ancak onlar, sahiplik açısından Allah'ın mülkünün, O'nun rızkı olması gerektiği gibi bir sonuçla karşı karşıya kalmışlar, bu çelişkiden bir çıkış yolu da bulamamışlardır.

Sonraki Mutezilîler, bu görüşe ilavede bulunmuş ve "Herkesin rızkı, sahip olduğu şeylerden bizzat faydalanmasıdır" demişlerdir. Bunlar, mülkü faydalanma ile kayıtladıkları için Allah'ın mülkünü bunun dışında tutmaya çalışmışlardır –zaten Allah bundan (kendisine mülkünden faydalanma isnat edilmesinden) yücedir. Fakat bu kayıtlamaya rağmen, "Allah hayvanlara rızık bahşetmez, çünkü hayvanlar faydalanmakla vasfedilseler de mülk sahibi olmakla nitelenmezler" diyerek yine bir çıkmaza girmişlerdir. Nitekim Allah, " وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا / *Yeryüzünde yürüyen/hareket eden her canlının*

rızkı yalnızca Allah'a aittir"[148] buyurmuştur. Böylece onların söylediği şeyler geçersiz olunca, geriye rızkın, sahip olma anlamı dikkate alınmaksızın, sadece faydalanmaya hamledilmesi kalır.

Eğer "Bu ilke, gasp edilen şeyin, kendisinden faydalandığı sürece, gasbeden kimse için rızık olmasını gerektirir. Ayrıca bu kimsenin Allah'ın kendisine verdiği rızkından menedilmesinin, uzaklaştırılmasının ve bu hususta kınanmasının bir anlamı yoktur" derlerse, işte bu yadırgadıkları şey, bizim görüşümüzün dayanağıdır. Dolayısıyla bir şeyden faydalanan herkes, onunla rızıklandırılmış olur.

Rızık, yasaklanan (*mahzûr*) ve mübah olan şeklinde ikiye ayrılır. Rızıklandırılanın, rızkından alıkonulamayacağını söylemeleri ise uygun değildir ve kabul edilemez. Kafa karıştırmak için dile getirdikleri bu ifadelerin zahiri, "İmana güç yetirmek (kudret), aynı zamanda küfre güç yetirmektir" şeklindeki sözlerine aykırı düşer. Şu halde onlara göre Allah, küfretmesi için kâfire yardım etmiştir. Dolayısıyla küfrü sebebiyle azaba maruz kalacak bir kişiye küfretmesi için yardım edilmesi akla aykırı değilse, bizim söylediğimiz şey de akla aykırı olmaz.

Ayrıca sarıldıkları bu düşünce, inanan hiç kimsenin kabul edemeyeceği rezil bir duruma götürür. Meselâ ömür boyu haramla beslenen, bütün kazancını haram yollara harcayan kimse için, "Allah'tan ona hiç rızk lütfedilmemiş, Allah ona hiç rızık vermemiştir" demek gerekir ki bu, hiçbir dindarın yüklenemeyeceği büyük bir vebaldir.

Bize göre, kendisinde bir fayda bulunduğu takdirde yararlanılan şeye rızık denir. İsimlendirmenin gereği budur. Malı çok olduğu halde ondan yararlanmayan bir kimseye, "Allah, ona verdiğini rızık olarak nasip etmemiştir" denir. Dildeki genel kullanımda, rızık kelimesinin sadece yararlanmaya hamledilmesi çok zordur.

Burada tartışma, rızkın bizzat yararlanılan şey olduğu hususunda dönüp durmaktadır. Faydalanma rızk olarak isimlendirilirse, bununla kendisinden fayda elde edilen şey(ler) kastedilmiş olur. Biz yararlan-

148 Hûd, 11/6.

manın kendisini rızık olarak kabul etseydik, bu durumda her türlü yiyecek, içecek ve gıda maddesini rızık saymamış olurduk. Bu da dilin gereğinin dışına çıkmaktır. Bu bâbtaki ve daha önceki sözler, sadece isimlendirme (*ibare*) ve bu konudaki münakaşa ile ilgilidir.

[BÂB]

FİYATLAR



Bütün fiyatlar, Allah'ın hükmüne göre oluşur. Bu da malların bedellerinin miktarının ortaya konulmasıdır. Zira fiyat, insanın bir müdahalesinin bulunmadığı bolluk, azlık, (elde etmek için) verilen emek, kullanılan araçlar, talep azlığı ya da çokluğu gibi unsurlara bağlıdır. Kulun tercihinin taalluk ettiği şeyler, aynı zamanda Allah'ın fiilidir. Zira O'ndan başka bir yaratıcı yoktur.

Mutezile ise, fiyatın belirlenmesini kulların fiillerinden olduğunu savunmuştur. Fiillerin yaratılması konusunda daha önce söylediğimiz şeyler, onların bu husustaki görüşlerinin reddedilmesi için de yeterlidir.

[BÂB]

İYİLİĞİN EMREDİLMESİ, KÖTÜLÜĞÜN NEHYEDİLMESİ



Kelâmcıların teamülünde usul bölümünde ele alınan bu konu, aslında, fakihlerin sahasına daha yakındır. İyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek, icmâ ile herkes için vâcibtir. Râfizîlerin "İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, İmam'ın zuhur etmesine bağlıdır" şeklindeki sözleri dikkate değer değildir. Râfizîler ortaya çıkmadan önce, Müslümanlar, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamayı tavsiye etmeyenin ve güç yetirebildiği halde bu ilkeyi uygulamayanın kınanması hususlarında icmâ etmişlerdir. Burada biz, İmamîyye'nin esaslarını geçersiz kılmak için yeterli derecede aydınlatıcı bilgi sunmayı umuyoruz.

Söylediğimiz şey, bir ilke olarak sabit olduğuna göre, iyiliği emretmek sadece yöneticilere hasredilemez; aksine bu her müslümanın görevidir. Bunun delili de icmâdır. Nitekim ilk asır ve müteakip asırda, yönetici olmayan Müslümanlar, diğer Müslümanların kendilerini desteklemelerini isteyerek -bir idarî yetkileri olmadığı halde- iyiliği emretme işiyle ilgilenmelerinden dolayı kendilerinin hoş karşılanmalarını talep ederek idarecilerine iyiliği emrediyor, onları kötülükten sakındırıyorlardı.

Dinin hükümleri, bunları kavramakta havas ve avamın, herhangi bir ictihada ihtiyaç duymaksızın eşit oldukları ve kavramak için bir

ictihada ihtiyaç duydukları, olmak üzere ikiye ayrılır. Anlaşılması için ictihada ihtiyaç duyulmayan hükümlerde, âlim olsun olmasın herkesin, iyiliği emretmesi ve kötülüğü yasaklaması gerekir. Anlaşılmasında ictihada ihtiyaç duyulan şeylerde ise avamın emretmesi veya nehyetmesi söz konusu değildir. Bilakis bu konuda emretmek, ictihad ehline bırakılmıştır.

Ayrıca, ihtilafa düştükleri konularda bir müctehidin engelleme ve zorlama yoluyla başka bir müctehide müdahale etme hakkı yoktur. Çünkü bize göre furûda her müctehidin ictihadı isabetlidir. "(İctihadda bulunanlar arasında sadece) bir tanesi isabet etmiştir" diyenler nezdinde de doğrunun, hangisi olduğu (aslında) belli değildir. Dolayısıyla her iki görüşe göre de iki müctehidden birinin, diğerini zorlaması kabul edilemez.

Müttakî olmadığı halde, iyiliği emretme görevini üzerine alan kişiden bu görev düşmez. Çünkü onun kendisi için geçerli olan yükümlülük (farz), bir başkasına emretme hususundaki yükümlülükten farklıdır. Bu iki farziyetin birbiriyle alakası yoktur. Dahası, iyiliği emretmek farz-ı kifâyedir. Bir yörede buna muktedir yeterli mikdarda kişi, bu sorumluluğu yerine getirdiğinde diğerlerinden bu düşer.

İyiliği emreden kişinin, büyük günah işleyen kimseyi (*mürtekib-i kebîre*) bundan fiilen alıkoyması gerekir. Sözüyle o kişiyi kötülükten vazgeçiremediği takdirde, bir kavgaya ve silah kullanımına kadar işi vardırmamak kaydıyla, oradaki herkesin, bu kişiyi kötülükten menetmesi gerekir. Ancak iş buraya varırsa, bu konu otoriteye havale edilir ve mesele, böylece sadece otoritenin işi olur. Şayet zamanın idarecisi zalim olur, zulmünü ve adaletsizliğini ortaya koyar, yapmış olduğu fenalıktan vazgeçmesi yönündeki sözlü uyarılara da riayet etmezse, bu takdirde *Ehl-i Hal ve'l-Akd*'in, gerektiğinde, silah kullanarak ve savaşarak da olsa onu alaşağı etme hakkı vardır.

İyiliği emreden kişinin, inceleme, tetkik ve soruşturma yapma, şüphelerden hareketle evlere dalma hakkı yoktur; ona düşen, kötülük işleyen biriyle karşılaşırsa, o kişiyi bundan vazgeçirmeye çabalamaktır.

İşte bunlar, iyiliğin emredilmesi, kötülüğün yasaklanmasıyla ilgili bağlayıcı prensiplerdir. Bunların biri dahi göz ardı edilemez; din, başından sonuna kadar bunların ayrıntılarını vermiştir.

[BÂB]

YENİDEN DİRİLİŞ



Bu babın amacı, iki fasılda ortaya konulacaktır: Birincisi, yeniden dirilmenin mümkün oluşunun ispatı, ikincisi ise bunun gerçekleşmesi hakkındadır.

Sem'iyyât bölümünün başında zikrettiğimiz üzere, yeniden dirilmenin mümkün oluşuna hem akıl hem de nakil (*sem'*) delâlet eder. Her hâdis, yok (*adem*) hükmündedir, dolayısıyla onu yeniden var etmek de mümkündür; cevher ya da araz olması arasında bir fark yoktur.

Arkadaşlarımızdan bazıları, yeniden var edilenin bir özellikten (*ma'nâ*) dolayı var edileceği kanaatiyle, arazların tekrar var edilmeyeceğini savunurlar. Çünkü araz tekrar var edilseydi, kendisiyle bir özellik (*ma'nâ*) ortaya çıkardı. Bu, muhakkikler nezdinde asılsız bir iddiadır. Zira yeniden var etme, ilk yaratılış (*en-neş'etü'l-ûlâ*) mesabesinde olup, yeniden var edilen, bir özellikten dolayı böyle yapılmış değildir.

Mutezile, yok olduktan sonra cevherlerin yeniden var edilmelerini mümkün görmüş; arazları, sürekli olan (*bâkî*) ve olmayan şeklinde iki kısma ayırmış ve sürekli olmayanlara örnek olarak sesleri ve irâdeleri vermiş; bunların yeniden var edilmelerinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Onlara göre, sürekliliği imkânsız olan her araz, öne alınması ve ertelenmesi düşünülemeyen bir vakte bağlıdır. Sürekli

olan arazlar da kulun güç yetirdiği ve yetiremediği şeyler olmak üzere ikiye ayrılır. Kulun gücü dahilinde olan şeylere gelince, onları kulun yeniden var etmesi mümkün olmadığı gibi, Allah'ın da onları tekrar yaratması doğru değildir. Kulun kudretinin taalluk etmediği arazların -ki bu tür arazlar süreklidir- tekrar yaratılması mümkündür.

Yeniden yaratmanın mümkün oluşuna dair delilimiz sorulursa, biz onu Kur'an'ın açık ifadelerinden (nassından) ve hitabın içeriğinden (*fehvâ*) elde eder ve tekrar yaratılmayı ilkine benzetiriz. Nitekim Allah, öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenleri reddetmek üzere şöyle buyurmuştur: " قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ / *(İnkârcı), şu çürümüş kemikleri kim diriltecek? der. Sen de onları ilk yaratan diriltecektir; O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir, de.*"[149]

Bu delilin burada kaydedilmesinin manası, yeniden yaratmayı ilk yaratılışa zorunlu olarak aykırı düşünememizdir. Yeniden yaratmanın ilk yaratılış gibi olacağını varsaydığımız takdirde bu, aklen mümkündür. Zira varlığı mümkün olanın, benzeri de mümkündür. Çünkü iki benzer şeyin hükmü, onların vâcib ve mümkün olma hususunda da eşit olmalarıdır.

Mamafih bu, tartışmayı uzatmaktır. Çünkü *iâde* (yeniden diriltme), bir şeyin yeniden yaratılmasıdır. Yeniden yaratılan, daha önceden yaratılan şeyin aynısıdır. Şu halde bir şeyin, kendi varlığından farklı düşünülmesi nasıl mümkün görülebilir? Delillendirmemiz, birbirine etkisi olmayan varlıkların yan yana bulunmasından ibaret olan vakitlere dayanır. Bir vakitte varlığı farzedilen bir şeyin, bir başka vakitte de varlığının düşünülmesi imkânsız değildir.

Bu durum, yeniden yaratılma ilkesini sürekli olmayan arazlara tatbik etmeyerek onu ihlal etmeleri sebebiyle, Mutezile için geçerli değildir. Nitekim onlar "Biz, sürekli olmayan arazların yeniden yaratılmasını kabul etmiyoruz, çünkü bir araz, daha önceden varlığı söz

[149] Yâsin, 36/78-79.

konusu iken yeniden yaratılmış olsaydı, iki (ayrı) vakitte birden var olmuş olurdu. Arazın varlığı, aralarına yokluğun girdiği iki vakitte birden mümkün olsaydı, fasılasız iki vakitte de varlığı mümkün olurdu" demişlerdir. Bu söyledikleri, kuru bir iddiadan ibarettir. Bu durumda, önce söyledikleri ile şimdi anılan görüşlerini telif etmeleri kendilerinden talep edilir.

Ayrıca varlığı iki vakitte devam etseydi araz, bâki olmakla nitelendirilirdi. Araz, bu şekilde bâki olsaydı, yokluğu imkânsız olurdu. Hâlbuki araz, aralarına yokluğun girdiği iki vakitte var olduğunda durum böyle değildir. Bize göre sürekli (*bâkî*)[150] olanın makdûr olması imkânsız ise de, her bir vakitte sürekli olmaksızın var olan (*hâdis*), ilk yaratılma ve yeniden yaratılma hallerinde makdûrdur. Ayrıca kulun makdûrunda olan şeylerin, yeniden yaratılması da bu konuda onları susturur. Amellerin yaratılması konusunda zikrettiğimiz üzere, bu hususta tatmin edici bir çıkış yolu bulamazlar. Yeniden yaratılmanın (aklen) imkânı hususundaki sözlerimiz bunlardan ibarettir.

Yeniden yaratılmanın gerçekleşmesi ise sem'î delillerle kavranır. Sem'î delillerin kesin olanları, haşr ve neşre, insanların (kıyamette) hesaba, sevaba ya da cezaya muhatap olmaları için yeniden diriltilmelerine delâlet eder. "Yok olduktan sonra yeniden yaratılan, cevherlerin kendileri midir, yoksa onlar bâki kalıp zikredilen arazları yok olur ve bunlar mı bünyelerine yeniden döndürülür?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririz: Her iki durum da aklen mümkündür. Bunlardan herhangi birini belirleyen kesin bir sem'î delil yoktur. Dolayısıyla insanların bedenlerinin toprağa dönüşmesi, sonra da bunların daha önceki hal üzere yeniden terkip edilmeleri akla aykırı değildir. Biz, bedenlerden bir parçanın yok edilmesini ve sonra yeniden meydana getirilmesini imkânsız görmeyiz. Onların akıbetlerini ve varacakları yeri, en iyi Allah bilir.

150 Metinde باري olarak yazılmıştır. Ancak sözün gelişine uygunu "باقي" olmasıdır. Tercüme de buna göre yapılmıştır. (ç.n)

[BÂB]

NAKLİN AHİRETE DAİR BİLDİRDİĞİ BAZI HUSUSLAR



Kabir azabının varlığı ile Münker ve Nekir tarafından sorgulanma, naklin bildirdiği hususlardandır. Ehl-i Hakk bunların varlığını kabul etmiştir, zira bunlar aklın mümkün gördüğü şeylerdendir. Ölüyü diriltmeye, onu Rabbi ve Peygamber'i hakkında sorgulama emrini iki meleğe (Münker ve Nekir) vermeye Allah'ın gücü yeter. Bunların tamamı, aklın mümkün gördüğü ve naklin varlığına delâlet ettiği hususlardır ve kabul edilmeleri gerekir. Hz. Peygamber'in, kabir azabından Allah'a sığındığını bildiren mütevâtir haberler mevcuttur. Bu konudaki haber-i vâhidleri nakletmeye burada gerek yoktur. Ayrıca bu (bu tür haberleri sorgulamadan kabul etmek), bid'at ve hevâ ehlinin ortaya çıkmasından önce Selef-i sâlihîn arasında yaygındı.

Bunun Kur'an-ı Kerim'deki delillerinden biri, Firavun ve ailesinden bahseden şu ayettir: " فَوَقَاهُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا / *Firavun ve yandaşlarını kötü azap kuşatıverdi. Onlar sabah-akşam o ateşe sokulurlar.*"[151] İşte bu, onlara haşirden önce kabirde azap edileceğini gösteren bir nasstır. Bunu zikrettikten sonra Allah şöyle buyurmuştur: " وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ

[151] Mü'min, 40/45–46.

الْعَذَابِ / *Kıyametin kopacağı gün de Firavun ailesini azabın en çetinine sokun, denilecek."*[152]

Kabir azabını inkâr edenler, Din ile alay eden mülhidlerin izinden giderek "Defnettiğimiz kişinin olduğu hal üzere kaldığını görüyoruz ve onun ölmüş olduğunu da zorunlu olarak biliyoruz. Onu (gömmeden) uzun bir süre aydınlıkta bıraksak, hali bıraktığımız halinden farklı olmazdı" diyebilirler. Bu, böyle söyleyen kişinin kalbinin imanla mutmain olmadığına ve imanının yakîn derecesine ulaşmadığına hükmetmeyi gerektirir. Çünkü bu, çürümüş kemiklerin canlandırılmasının, yırtıcı hayvanların karınlarında, kuşların kursaklarında, ücra köşelerde ve rüzgârın estiği vs. yerlerde parçalanmış halde bulunan organların bir araya getirilmesinin imkânsız görülmesi gibidir.

Ayrıca şunu bilin ki biz sual/sorgunun kalp ve diğer organlarda gerçekleşeceği; Allah'ın bunları dirilteceğini ve suali de onlara yönelteceğini kabul ediyoruz. Bu, aklen imkânsız olmadığı gibi kesin sem'î deliller de bunu göstermektedir. İnkâr etmek ve büyüklenmek için bu tür şeyleri dile getirmeleri, aralarında oturup dururken Hz. Peygamber'in melekleri görmesini reddedenlerin inkârına benzer.

[Fasıl]
Ruh ve Manası

"Ruhu ve manasını açıklayınız!" denirse -ki bu konuda pek çok ihtilaf ortaya çıkmıştır- şunları söyleriz: Bize göre en doğrusu, ruh, algılanabilir bedenlerle iç içe geçmiş latif cisimlerden ibaret olduğudur. Sünnetullah'a göre cisimlerin hayatiyetinin devamı, ruhların bedenlerle irtibatlarını sürdürmesine bağlıdır. Ruhlar bedenleri terk ettiğinde, âdet olduğu üzere, hayatı ölüm takip eder.

Hadislerde de nakledildiğine göre[153] müminin ruhu yükseltilir ve yeşil kuşların kursağında cennete ulaştırılır; kâfirlerin ruhları ise dipsiz

[152] Mü'min, 40/46.

[153] Hz. Peygamber, müslüman olduktan hemen sonra müslümanların safında savaşa katılıp şehid olan bir çobana hurilerden bir eş verildiğini haber vermiş, Bedir'de şehit olan Amr

cehennem çukuruna atılır. Hayat, cevherlerin kendisiyle dirildiği bir arazdır. Ruh da kendisine hayat verilirse onunla canlılık kazanır. Ruh konusundaki görüşümüz işte budur.

[Fasıl]
Cennet ve Cehennem

Cennet ve Cehennem yaratılmıştır. Akıl bunların yaratılmış olmalarını muhal görmez. Kur'ân'ın birçok ayeti buna delâlet etmektedir. Bunlardan biri şudur: " وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ / *Genişliği gökler ve yer kadar olan cennet müttakîler için hazırlanmıştır.*"[154] Burada إعداد (hazırlamak) bir şeyin var olduğunu ve gerçekliğini ifade eder. Nitekim Allah, şöyle buyurmuştur: " وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى / *Andolsun onu, Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında bir defa daha görmüştü. Cennetü'l-Me'vâ da onun yanındadır.*"[155] Hz. Âdem'in cennete yerleştirilmesi; hatası sebebiyle oradan çıkarılması ve oraya geri döndürüleceğini Allah'ın, ona vaat etmesiyle ilgili birçok haber tevâtüren nakledilmiştir. Bunların tamamı, kesin olarak sabit ve ayetlerin muhtevasına uygun olup güvenilir râviler tarafından nakledilmiştir.

Mutezile'den bir grup, cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratılmış olduğunu inkâr etmiş, ceza ve mükâfat gününden önce bunların yaratılmasının bir anlamının olmadığını söylemişlerdir. Hz. Âdem'in kıssasına dair ayetleri, dünyadaki bahçelerden birine hamletmişlerdir. Bunlar, Din ile oynamak ve Müslümanların icmâsının dışına çıkmaktır. Onların "Hâlihazırda cennet ve cehennemin yaratılmış olmasının

---

b. Cemûh ile Harise'nin cennete girdiğini ve yine savaşta şehit düşen Cafer-i Tayyar'ı cennette uçarken gördüğünü bildirmiş, salih müminlerin cennette meleklerce doyurulduğunu ve şehitler ile salih müminlere ait ruhların cennette yeşil kuşların üzerinde diledikleri yerlere uçup birbirlerini ziyaret ettiğini açıklamıştır Bkz. Buhârî, *Sahîh*, "Megâzî" 9, 28; "Cihâd ve's-siyer" 6, 14, 19, 21, 22; İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, (nşr. Mektebetü Ebî'l-Meâtî), yy., ts., "Cihâd" 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, s. 424-425.

154 Âl-i İmran 3/133.

155 Necm, 53/13-15.

bir manası yoktur" diyerek zırvalamaları, geçersizdir, sonuçsuzdur. Çünkü Ehl-i Hakk'ın esaslarına göre, Allah'ın fiilleri muayyen amaçlara hamledilemez; Allah dilediğini yapar, istediği her şeye hükmeder.

Ayrıca onlar "Allah, cennet ve cehennemin yaratılmasının iman ve aklî hükümler açısından bir lütuf olduğunu bildiriyor" diyenleri neye dayanarak reddedebilirler? Çünkü bu, onların lütuf, salâh ve aslah konusundaki kıyaslarının gereğine aykırı bir durum değildir.

[Fasıl]
Sırât, Mizân, Havz ve Sayfalar

Hadiste ifade edildiğine göre sırât, haktır ve cehennemin üzerinde bulunan uzun bir köprüdür. Bütün insanlar oraya varıp köprüye ulaştıklarında meleklere " وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ / *Durdurun onları! Çünkü onlar sorguya çekilecekler*"[156] denilir.

Mizanda, havz ve mahlukâtın hesaba çekilecekleri amel defterleri de haktır. Akıl, bunların hiçbirini muhal görmez. Ayrıca nakil de bütün bu söylediklerimizin kesin olduğuna delâlet eder.

Sırât konusunda bir tartışma açar ve "Hadisin muhtevasına göre sırât, kıldan ince kılıçtan keskincedir. İnsanların böyle nitelenen bir şeyin üzerinden geçmesi mümkün değildir" diyebilirler. Belki de sevap ve ikâba taalluk eden şeylerin ameller, bunların da tartılamayan arazlar olduğunu ileri sürerek mizânı inkâr edebilirler.

Sırat hakkında söylediklerine gelince, bunların geçersizliği apaçık ortadır. Zira havada dolaşmak, su üzerinde yürümek imkânsız değildir. Dine sımsıkı bağlı bir kimse, asanın yılana dönüştüğünü, denizin yarıldığını ve dünyada ölülerin diriltildiğini kabul ederken, bunu nasıl inkâr eder? Tartılan şey de amelleri ihtiva eden sayfalardır. Allah bu sayfaları, amellerin karşılığının miktarına ve bunların taalluk ettiği sevap ve cezaya göre tartar. Nakille bilinen konuların (*sem'iyyât*) ispat yolunu size göstermek için bu kadarı yeterlidir.

156 Sâffât, 37/24.

[BÂB]

MÜKÂFAT, CEZA VE AMELLERİN BOŞA GİTMESİ;

VA'D-VA'ÎD KONUSUNDA MUTEZİLE, HARİCÎLER VE MÜRCİ'E'NİN REDDEDİLMESİ



Ehl-i Hakk'a göre mükâfat, ne kesin bir hak ne de kesin bir karşılıktır; o ancak Allah'ın lütfudur. Aynı şekilde ceza da zorunlu değildir. Verilen ceza Allah'ın adaleti olarak gerçekleşecektir. Allah'ın söz verdiği mükâfata ve infaz edeceğini haber verdiği cezaya gelince, O'nun sözü haktır ve vaadi de gerçekleşecektir. Allah için zorunlu hiçbir şeyin olmadığına dair ortaya koyduğumuz delillerin hepsi bu hususta da geçerlidir.

Mutezile, Allah için mükâfat vermenin kesin; tövbe etmediği takdirde büyük günah işleyen kimseyi cezalandırmanın ise vâcib olduğu görüşündedir. Onların çoğunluğuna göre, ceza vermenin gerekliliği ile sevap vermenin gerekliliği aynı derecede değildir. Çünkü mükâfatlandırmaktan vazgeçmek câiz değildir. Hâlbuki Basralılara ve Bağdatlıların bir kısmına göre cezanın affı mümkündür. Onlara göre cezanın müstahaklığının anlamı, onun müstahak olana verilmesinden ötürü iyi

olmasıdır. Durum böyle olmasaydı, cezanın ebedî olması güzel olmazdı. Onların ilkelerinin özü budur.

İyi ve kötüyü aklın belirlediği hususunda onları desteklemiş olsak, kendi ilkelerine dayanarak baş edemeyecekleri misallerle sustururuz. Meselâ bir efendi, hizmetçisinin erzakını temin eder, onun sıkıntılarını giderir ve hizmetçi de canla başla hizmet etmeyip işlerin çoğunu bırakırsa, bu hizmetçi, kendisi üzerinde efendisinin hakkı olan hizmetlere mukabil (yapılması gereken hizmetleri savsakladığından) hiçbir şey talep edemez. Aynı şekilde, ailenin reisi çocuğuna her şeyi cömertçe verir ve onun ihtiyaçlarını giderir; çocuğu da ona saygılı olur, onu gözetir, rızasını kazanmaya çalışır ve bunun için gayret gösterirse, bu çocuğa, söz konusu hizmeti mukabilinde, daha önce kendisine lütfedilen iyiliklerden elde ettiğinden fazlasını vermek gerekmez.

Hizmet eden birinin durumu böyleyken kulun yaptığı ibadetler de Allah'ın nimetleriyle anında karşılık bulacak olsaydı, onun bütün ibadetleri karşılığında Allah'ın nimetleri lütfedilir ve hatta bunlar arttırılırdı. Allah ibadet edilmeye lâyıktır ve O'nun kullarına olan nimetleri süreklidir. Kul bu nimetleri saymaya kalkışsa, asla sayamaz. Allah'ın büyük fazlı olmasaydı, O'nun nimetleri içinde yüzdüğü halde, nasıl olur da kul zahmetsiz ve değersiz amelleriyle fazla mükâfatı hak edebilirdi!

Ayrıca kulun ibadeti nimetlere şükürdür. Yerleşik âdetlere göre, zaten kendisi bir karşılık (*ivaz*) olan zorunlu bir işin (şükrün) ifa edilmesinin karşılığında ayrıca bir bedelin zorunlu görülmesi, aklın uygun gördüğü bir şey değildir. Nitekim kul, şükründen ötürü bir bedeli hak etmiş olsaydı, Allah da (o şükrün) karşılığında vermiş olduğu sevaptan dolayı bir bedeli hak ederdi ki bundan (*fâsid daire*) bir sonuç çıkmaz.

[Fasıl]
Sonsuz Mükâfat

Mutezile'ye şunlar sorulur: Mükâfatın hak edilmesini kabul ettiğiniz halde, niçin onun sonsuz (ebedî) olduğunu iddia ettiniz? Mükel-

leflerin yaptığı ibadetler sonlu olduğu halde, bunların karşılığı nasıl sonsuz olabilir?

"Bunun sebebi şudur: Sevap, sıkıntı veren her türlü şeyden uzak, kendisini bulandıran her türlü şeyden arınmış, afiyet verici bir nimettir. Sevap yokluğa maruz kalan bir şey olsaydı, onu elde eden kişi sona ereceğini bildiği halde onunla afiyet bulamazdı" derlerse, kendilerine "Niçin mükâfat, en üst derecede afiyette olmayı ve her türlü sıkıntıdan uzak bulunmayı gerekli kılar diyorsunuz?" diye sorar ve "Zâten size sorulan budur" diye de ekleriz.

Ayrıca, kulların bu dünyada şükretmeleri gereken nimetler, sıkıntı ve tasalarla iç içedir. Nimetler, şükre lâyık olmakla birlikte özlerinde bunlar da vardır. Dolayısıyla mükâfatın da aynı şekilde olması akla aykırı değildir. Allah sevaba nail olanları hayatlarının sonuna kadar yok olmayı hatırlamaktan ve (ahirete) intikali düşünmekten alıkoymaya muktedirdir. O halde, zikrettiğimiz hususlara rağmen, sevabın belli bir süre için var olmasını engelleyen şey nedir?

Şu hususları da sözlerimize ilave ederiz: Sevap hakkındaki görüşünüz bu ise, ceza hakkında ne söylersiniz? Onun da vakti sınırlandırılmış değil midir? Görünür âlemdeki işleyişe baktığımızda, anlık bir hata yapan kimsenin, bunu sürekli hale getirdiği varsayılarak, sürekli olarak cezalandırılmasının iyi olmadığını zorunlu olarak biliriz. Durum böyle olduğuna göre, en merhametli ve en cömert olan Allah'ın, bu kişiye böyle (ebedî) bir ceza vermesinde ne gibi bir iyilik yönü olabilir?

Onlar, "Allah, sadece (dünya hayatına) geri döndürüldüğü takdirde, nehyedildiği şeyleri tekrar işleyeceğini bildiği kişiyi cehennemde ebedî tutacaktır" derlerse, şunu söyleriz: Bu, ilzam ettiğimiz şeyden sizi kurtarmaz, dolayısıyla cezanın süreli olduğunu söyleme hakkımız vardır. Allah, (dünya hayatına) geri döndürüldüğü takdirde nehyedildiği şeyleri tekrar işleyeceğini bildiği kişiyi öldürür veya cezasını tam olarak çektirdikten sonra aklını ondan çekip alır. Maksadımızın hâsıl olması için bu kadarı yeterlidir.

Açıklamalarını beklediğimiz şeylerden biri de şudur: Onlara göre mükâfatlandırmanın hiçbir kısmı dünyada meydana gelmez; bu, dünyanın süresi doluncaya ve o çetin günün, yani Kıyamet'in kopuşuna kadar ertelenir. Hâlbuki ödenmesi ve yerine getirilmesi imkân dâhilinde olduğu halde, hak edilmiş olan şeyin geciktirilmesini ve hak eden kişiye verilmemesini akıl kabul etmez. Nitekim gücü yettiği halde, zenginin borcunu ödememesi din açısından da bir zulümdür.

Bu beklentimizi, cezanın bir kısmının bu dünyada da uygulandığı gerçeğiyle destekleriz. Zira müstahak olanlar için uygulanmış cezaların (*hudûd*) da o kişilere ait birer ceza olduğuna dair icmâ vardır. Cezanın bir kısmının uygulanması akla aykırı olmadığına göre, bazı nimetlerin, bu dünyada verilmiş olsalar bile, sevap olarak yorumlanmasına ne engel vardır?

[Fasıl]
Amellerin Boşa Çıkarılması ve Va'îd

Haricîlere göre, tek bir günah işleyen ve tövbe edemeyen kimsenin ameli boşa gider, elîm azapta ebedî kalmayı hak ederek ölür. Yine onlar, kişi tek bir günah işlediğinde, onu kâfir olarak nitelendirirler. İbadiye kolu, bu kimsenin şirk anlamındaki küfürle değil, *küfrân-ı nimet* anlamındaki küfürle vasıflandığını söylemiştir.

Ezârika kolu da günahkârın (*âsî*), Allah'a şirk koşma anlamındaki küfürle kâfir olduğu görüşünü ileri sürmüştür.

Mutezile ise, daha sonra görüşlerini ayrıntılı olarak açıklayacağımız üzere, günahkârın ebedî azaba müstahak olması hususunda Haricîlerin görüşüne katılmış, fakat onlardan iki noktada ayrılmıştır: Birincisi; büyük günah işleyeni (*mürtekib-i kebîre*) küfürle de imanla da vasfetmemişler, ikisi arasında bir yerde (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*) olduğunu söylemişler ve onu *fâsık* olarak isimlendirmişlerdir. Onların Haricîlerden ayrıldıkları bir diğer husus, "Ebedî cezaya müstahak olmak büyük günahlara hastır" demeleridir. Hâlbuki Haricîlere göre bütün günahlar büyüktür. Mutezile ise, daha sonra bu konu-

da ayrı bir bölüm açacağımız üzere, günahları küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Buradaki amacımız *Ashâbu'l-Va'îd*'e (Mutezile) cevap vermektir. Bunun için şunu söylüyoruz: Bir tek hata sebebiyle ebedî azaba müstahak olma ve bu yüzden taatlerin mükâfatının boşa gitmesi anlamına gelen vaîd sizin ilkelerinizdendir. Fâsid ilkeleriniz kabul edilse bile bu, akıl açısından imkânsızdır. Zira aklın mercii ve kavrama imkânları (*medâriku'l-ukûl*) görünen dünyadaki örneklere bağlıdır. Birine hizmet eden bir kimse, yüz sene veya daha fazla bir süreyle titiz bir şekilde hizmetini gördüğü kişinin hakkını gözetse ve ona karşı tek bir hata yapsa, bu sebeple onun bütün hizmetlerini yok saymanın iyi olmadığını biliriz. Her ne kadar sevap ve ikab birbirini alıp götürse de azaltılma ve geçersiz kılınma hususunda sevabın cezaya karşı bir önceliği yoktur. Nitekim Din de kötülüklerin iyiliklerle giderileceğine delâlet eder. Dolayısıyla cezanın geçersiz kılınması daha uygundur. Bu bağlamda Cenâb-ı Allah "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ / *Şüphesiz iyilikler kötülükleri giderir*"[157] buyurmuştur.

Ayrıca taatler kendi hakikatleriyle sabittir ve edaları sahihtir. Şayet ridde ve sünnetten ayrılmak gibi büyük günahlarda ısrar etmek taatlerin sevaplarını gideriyorsa, bu, onların geçerliliğini de ortadan kaldırır. Çünkü büyük günahlar, ibadetleri boşa çıkardığı için onların geçerliliğini de kaldırır. Ayrıca onlara göre taatler karşılığında hak edilen mükâfat, bunların iyi olmaları ve taat olarak meydana gelmelerinden kaynaklanır. Bu mükâfat, bir büyük günah işlense de işlenmese de gerçekleşir.

"Mürtekib-i kebîre, fâsıktır, (dine) aykırı davranandır. Mükâfat ile fâsıklığın özelliklerini bir araya toplamak çelişkilidir. Çünkü sevap, insanı Allah'a dost kılar, fâsıklık ise buna mânidir" derlerse, şöyle deriz: Şüphesiz kişinin taatleri sebebiyle mutî', yürekten inanan (*mûkin*) ve Allah'ı birleyen sıfatlarıyla nitelenmesinde bir ihtilaf yoktur. Bu anlattıklarımızın tamamı, Allah dostlarının özellikleridir. Ayrıca sade-

157 Hûd, 11/114.

ce itaat ile isyan etme özelliğinin aynı anda bulunması çelişmektedir. Dolayısıyla bir şeyde muhalefet edip başka bir şeyde muvafakat etmek akla aykırı değildir. Boşa çıkarma (*ihbât*) ve iptal etme (*iskat*) kaçınılmaz olduğuna göre, daha önce açıkladığımız üzere, ikabı nasıl iptal edip sevabı üstün kılarsınız?!

Ashâbu'l-Va'îd, Kur'an'ın bazı ayetlerinin zahiriyle istidlâlde bulunmuş olabilir. Biz bunların en kapalı olanını zikredeceğiz ve böylece bu konuda onlara doğru yolu göstereceğiz. "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا / *Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir...*"[158] ayeti onların tutundukları delillerden biridir; zanlarınca, bu ayet ceza ve onun ebedî oluşuna delildir. Söz konusu ayetle ilgili müfessirler pek çok şey söylemiştir. Burada amacımız bu hususta söylenenlerin hepsini bir araya toplamak değil, ikna edici olanlarını zikretmektir.

İbn Abbas "*Kim bir mümini kasten öldürürse...*" ifadesini, "Bir mümini, helâl sayarak öldürürse cehennemde ebedî olarak kalacaktır" şeklinde yorumlamıştır. Gerçekte kasten öldürme, onu helâl sayan kişiden sâdır olur. Adam öldürmenin en büyük günahlardan olduğuna inanan bir kimseye gelince, onu hevâsı bu işe zorlar, inancı ise alıkoyar. Dolayısıyla o kişi, bu işe ancak korkarak ve ürpererek yeltenir. Bunun delili, Allah'ın kısas ve gerekliliğini[159] *va'îd* ve *hulûd*a bağlayarak zikretmemiş olmasıdır. Dolayısıyla hulûdun zikredilmiş olması kısasın zorunluluğu için bir gerekçe oluşturmaz. Bu, cehennemde ebedî olarak kalma cezasının, haramı helâl sayan kâfir için oluşunun en sağlam delilidir. Böyle bir kimse için dinî hükümler uygulanmaz. Çünkü bizim kanunlarımıza tabi olmayan *harbî*[160]öldürüldüğünde, öldürene kısas uygulanma zorunluluğu yoktur.

Ayrıca, zahirde *hulûd* kelimesi ebedîlik anlamına gelse de, bu lafız cezanın ebedîliği konusunda nass olarak kabul edilemez. Bazen *hulûd*

158 Nisâ, 4/93.
159 Kısas ayeti için bkz. Bakara, 2/178-179.
160 Savaş halinde olunan bir ülkenin vatandaşı olan kimse.

mutlak olarak kullanılır ve sürenin uzaması ya da uzun olması kastedilir. Hükümdarların " يُحيّى الملوك بتخليد الملك / saltanatın ebedî olsun" diye selamlanmaları bu manadadır. Ashâb-ı va'îd, kendi inançlarının kat'î olduğunu kabul etse de çeşitli anlamlara gelme ihtimali olan lafız, kesinlik ifade etmez. "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ / *Doğrusu Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar*"[161] ayetini delil göstererek onların istidlâllerine karşı çıkabiliriz. Bu ayet, tartışılan konuyla ilgili bir nasstır. Bunu tövbeye hamletmeleri iki açıdan mümkün değildir: Birincisi, onlara göre, tövbe kesin olarak kabul edilecektir. Dolayısıyla mağfiretin, meşîete bağlanmasının anlamı yoktur. İkincisi, Allah müşrik ile müşrik olmayanı birbirinden ayırmıştır. Şirk halinde yapılan tövbe, şirki geçersiz kılar ve şirk döneminin günahlarını siler. Nitekim masiyetler için yapılan tövbe de bunların günahlarını ortadan kaldırır. Ayetlerin zahirleri üzerindeki bu tartışmalar uzar gider. Ancak burada bu kadarı yeterlidir.

[Fasıl]
Mutezile'ye Göre Büyük Günahların, Taatlerin Mükâfatını Boşa Çıkarması

Mutezile'nin çoğunluğu, tek bir büyük günahın, ne kadar çok olursa olsun taatlerin sevaplarını geçersiz kıldığını kabul etmiştir. Cübbâî ve oğluna[162] göre, suçlar (*zelleler*) taatlerden fazla ise onların sevabını yok eder. Şayet taatler fazla ise, kötülükleri giderir ve yok eder. Onlar, taatlerin ve suçların sayısını değil, (bunlardan doğacak) ecirlerin (karşılıkların) ve günahların miktarını dikkate alırlar. Nice büyük günah vardır ki onun günahı çok sayıdaki taatin mükâfatına ağır basar. Ayrıca bu miktarların sınırlarını tam olarak belirlemenin

161 Nisâ, 4/48.

162 Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (235/849- 303/916) Basra Mutezilesi reislerindendir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz,"Cübbâî, Ebû Ali", *DİA*, VIII, s. 99-102. Ebû Hâşim Abdüsselam b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (277/890-321/933) Mutezile imamlarının önde gelenlerinden Ebû Ali'nin oğludur ve onun gibi Cübbâî nisbesiyle anılır. Bkz. Avni İlhan, "Ebû Hâşim" *DİA*, X, 146–147.

imkânı yoktur, bunu ancak Allah bilir. Böylece onlar iyiliklerin ve kötülüklerin eşitliği hususunda görüş ayrılığına düşmüşler, bu konuda kesin bir sonuca ulaşamamışlardır. İbn Cübbâî şöyle demiştir: Böyle bir eşitliğin oluşması mümkün değildir, zira mükellefler için ya cennet ya da cehennem vardır. Amellerin miktarı eşit olduğu zaman bu eşitlik, (cennet ve cehennem dışında) başka bir konumu gerektirir.

Söyledikleri her şey boştur, sonuçsuzdur. Çünkü Allah'ın ilmine göre günahı, karşılığını (*ecr*) aşan bir *kebîre* yoktur. Eşya zıddı ile bilinir; dolayısıyla marifet(ullahın) ecri, onun zıddının (yani inkârın) günahı ile bilinir. Onlar suçları marifetle ile defetmek zorundaydılar. Böyle yapmadıkları takdirde bazı amellerin diğerlerine üstün görülmesi ve azın çok olanla ortadan kaldırılması, onların hezeyanlarını geçersiz kılar. Yine bir hizmetkârın çok sayıda iyi hizmetinin yanında az da olsa kusurlarının bulunması, bu kusurları sebebiyle efendisinin hizmetkârını bir süreliğine cezalandırıp sonra onun itibarını iade etmesi akla aykırı değildir. Onların zikrettikleri şeylerin tamamı sonuçsuz, boş düşüncelerden ibarettir.

Ayrıca tövbe, daha önce anlattığımız üzere pişman olmaktır. Meselâ, bütün ömrünü yeryüzünde fesat çıkarmakla geçiren, zamanını haramları işlemekle tüketen bir kişi olsun; her ne kadar emek ve çaba açısından miktarı günahlar kadar olmasa da bunlar karşısında sergileyeceği tek bir pişmanlık (tövbe), bunları(n günahını) yok eder. Böylece onların söylemiş olduğu her şey geçersiz olur.

[Fasıl]
Küçük ve Büyük Günahlar Arasındaki Fark

"Siz, küçük ve büyük günahları ayrı ayrı zikretmeyi reddettiniz, öyleyse bu ikisi arasında bir ayrım yapın!" denirse, şöyle deriz: Bize göre her günah büyüktür. Çünkü günahların büyüklüğüne, ancak kime karşı işlendiğine bakılarak karar verilir. Nitekim nice şeyler vardır ki bunlar sıradan birine karşı yapıldığında küçük görülebilir. Fakat bunlar bir hükümdara karşı yapılsa boynun vurulmasına neden olacak büyük bir suç olur. Allah ise kendisine isyandan sakınılacak en büyük

varlıktır, ibadet edilmeyi en çok hak edendir. Dolayısıyla O'na karşı çıkmak için yapılan her suç büyüktür. Fakat zikrettiğimiz yön itibariyle günahlar büyük olsalar da bunlar, çeşitli derecelerdedir ve bir kısmı diğerlerinden daha büyüktür. Bu tıpkı fazilet ve derecelerinin yüksekliği yönünden peygamberler hakkında verdiğimiz hükme benzer. Nitekim onların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Benimsediğimiz görüş, işte budur.

"Bazı günahlar adalet vasfını zedelemez, şahitliğe de halel getirmez. Bazıları ise bunu gerektirir. Öyleyse dünyevî hükümler hakkında adalet vasfını giderenle gidermeyeni birbirinden ayırınız" denirse, şöyle karşılık veririz. Şu andaki amacımız bu değildir. Cerh ve ta'dîl hususundaki tartışma, fakihlerin alanına girer. Fakat bununla birlikte kısaca şunu söyleyebiliriz: İşleyen kişinin din ve diyanet konusundaki hassasiyetinin azlığını gösteren her suç, (o kişinin) adalet vasfını zedeler. Bunu ihsas ettirmeyen, o günahı işleyen hakkındaki hüsn-i zannın devamına imkân veren suçlar ise adalet vasfına halel getirmez. İşte bu, büyük ve küçük günah arasındaki ayrımı sağlayacak en iyi ölçüdür.

[Fasıl]
Günahta Israr Ederek Ölen Kişinin Durumu

Günahta ısrar ederken ölen müminin kesin olarak cezalandırılacağı söylenemez, Onun durumu Allah'a kalmıştır. Şayet Allah, o kişiyi cezalandırırsa, bu O'nun adaletinden, affederse fazlından ve rahmetindendir. Aklen de dinen de bu yadırganmaz. Basralıların ve bazı Bağdatlıların görüşü böyledir. Bağdat Mutezilesinin çoğunluğuna göre af mümkün değildir. Onlar, günahta ısrar eden herkesi, Allah'ın ebedî olarak cezalandırması gerektiğine hükmetmişlerdir. Bu söyledikleri akla aykırıdır. Nitekim kötülük işleyeni bağışlamanın ve affetmenin güzel oluşu aşikârdır; Din de bunu dile getirmiş ve teşvik etmiştir. İntikam almaktan hoşlandığı, bununla rahatladığı ve öfkesini yenmekle de zarara uğradığı halde içimizden herhangi birinin bağışlaması güzel bir davranış olunca, her türlü ihtiyaçtan uzak olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah'ın bağışlaması daha da güzel ve uygundur.

Ayrıca onların söyledikleri, Allah'ın fazlını ve rahmetini geçersiz kılmaktır. Çünkü onlar, Allah'ın dünya ile ilgili yaptığı şeylerin O'na vâcib olduğunu kabul ediyorlar, âhiret hükümleriyle ilgili olarak (vaat ettiği) şeylerin de kesin olduğunu söylüyorlar. Böyle bir görüşe sahip olanların din ile bir bağı kalmaz.

[Fasıl]
Şefaat

Bağışlamanın mümkün oluşu sabittir. Kitap ve Sünnet'ten deliller –ki gâyet iyi bilindikleri için burada onları zikretmiyoruz- bunu ortaya koymaktadır. Binaenaleyh şefaatçilerin şefaatte bulunması ve onların şefaatleriyle günahkârların bağışlanması bunlara dayanır.

Ehl-i Hakk, şefaatin hak olduğunu kabul eder. Bağışlamayı reddedenler şefaati de inkâr ederler. Esasen Allah'ın bağışlamasını ve affını câiz görenlere göre ise şefaate mâni bir şey yoktur. Onlardan bir grup da affı (*gufrân*) mümkün görmeye götürdüğü için şefaati reddederler. Bu, cehaletin son mertebesidir; akıl ve ilim sahibi hiç kimse, bunu kabul etmez.

Şefaatçilerin şefaat etmesinin aklen mümkün olduğunu, daha önce sunduğumuz ilkeler çerçevesindeki bir yöntemle açıklayacağız. Husün ve kubuhu söz konusu etmeden meseleyi, sırf gerçekliği açısından ele alırsak burada "Allah dilediğini yapar" dememiz gerekir. Onlara uyacak olsak, kendi bozuk inançları bizi bundan alıkoyar. Şu halde onların görünür âlemden delil göstermesi gerekir. Nitekim hükümdara yakın olan bazı seçkin kimselerin, cezaya müstahak bir suçlu için onun nezdinde aracılık etmeleri (*şefaat*) akıl sahiplerine göre kötü görülmez. Bu durumu, ancak inatçılar inkâr edebilir.

Böylece şefaatin, aklen mümkün olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca meşhur hadisler de bunu desteklemektedir. İsteyenler bunları kitaplarda bulabilir. Ayrıca bunlar, şefaatin büyük günah işleyenler için olacağını açıkça bildirir. Nitekim Hz. Peygamber "*Şefaatim üm-*

metimden büyük günah işleyenler içindir"[163]; "*Şefaatin muttakiler için olduğunu zannetmeyin. O, ancak hatada ısrar edenler ve günahla kirlenmiş olanlar içindir"*[164]; "*Ben, şefaat etme yetkisi ile ümmetimin yarısının cennete girmesi arasında muhayyer bırakıldım, şefaati tercih ettim. Bu ümmetimin daha lehinedir"*[165] buyurmuştur. Bid'atler ortaya çıkmadan önce Müslümanlar, kendilerine şefaati nasip etmesini Allah'tan isteme hususunda icmâ etmişlerdir. Bu, geçmiş asırlarda üzerinde icmâ edilen bir husus ve bunu izhar eden hiç kimse yadırganmamıştır.

Şefaatin imkânına akıl tanıklık edip sem'î deliller de bunu desteklediğine göre, artık onu inkâr etmeyi gerektirecek zorlayıcı bir sebep kalmamıştır. Bu zikrettiklerimiz, aynı zamanda "Şefaat dereceyi yükseltir, günahları gidermez" diyen gruba da bir cevap olur. Çünkü nakledilen hadisler, şefaatin büyük günah işleyenler için olduğuna delildir. Hem muttakiler hem de günahkârlar, daima şefaat edilme beklentisi içerisinde olmuşlardır. Kendisine, bir peygamberin şefaatte bulunması için Allah'a yalvaran kişiyi hiç kimse yadırgamamıştır.

163 Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sünen*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir ve dğr.), Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., "Kitâbu sıfati'l-kıyamet", Hadis no: 2435; Ebû Dâvud, *Sünen*, "Kitâbu'd-Diyât", Hadis no: 4739. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, s. 213, Hadis no: 13245.

164 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 75.

165 İbn Mâce, *Sünen*, "Kitâbu'z-zühd", 37, Hadis no: 4311; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 75, Hadis no:5452.

[BÂB]

İSİMLER VE HÜKÜMLER



[Fasıl]
İmanın Manası

Bu fasıldaki amacımızın, imanın hakikatini anlatmak olduğunu biliniz. Bu konu da İslâm mezheplerinin, üzerinde ihtilaf ettikleri hususlardandır.

Haricîlere göre iman taattir; Mutezile'nin ekseriyeti de bu görüşü benimsemiştir. Ancak onlar, nafilelerin iman olarak isimlendirilmesi hususunda farklı görüşlere sahiptir. *Ashâb-ı Hadîs*, imanı kalp ile bilme (*marifet*), dil ile ikrar ve uzuvlar ile amel olarak kabul etmiştir. Mütekaddimînin bazılarına göre iman, kalbin marifeti ve onun ikrarıdır. Kerrâmiyye'ye göre ise, iman sadece dil ile ikrardan ibaret olup, küfrünü gizleyen kimse, mümin olduğunu ızhar ederse gerçekte mümindir; ancak yine de cehennemde ebedî olarak kalmayı hak eder. Şayet kişi, imanını gizler ve bunu açıkça ortaya koymazsa mümin sayılmaz; ancak ebedî olarak cennette kalmayı hak eder.

Bize göre imanın hakikati, Allah'ı (varlığını ve birliğini) tasdik etmektir. Allah'a iman eden, O'nu tasdik edendir. Ayrıca tasdik, hakikatte *kelâm- nefsî*/içsel konuşmadır. Fakat bu ancak bilgiyle ortaya çıkar. Biz, *kelâm- nefsî*nin itikada uygun olarak var olduğunu daha önce izah etmiştik. Arapça'nın yapısı ve sarihliği, imanın tasdikten

ibaret olmasının delilidir. Bu, inkâr edilemez ki ispatına ihtiyaç duyulsun. Nitekim " وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ / *Fakat biz doğru söyleyenler olsak da sen bize iman etmezsin*"[166] ayetinde bu lafız, "Sen bizi tasdik edecek değilsin" manasında kullanılmıştır.

Bu fasıldaki diğer bir amaç, fâsıkın mümin olmakla nitelendirilmesinin, Ehl-i Hakk'ın görüşlerinden biri olduğunu ifade etmektir. Böyle birinin, dilde mümin olarak isimlendirilmesinin delili, onun gerçekte tasdik edici olmasıdır. Bunun Din açısından delili ise, müminlere hitapla sınırlı olan şer'î hükümlerin, icmâ ile hem fâsıklara hem de muttakilere yönelik olmasıdır. Dolayısıyla, fâsık da hükümler bakımından mümin gibi değerlendirilir. Yani fâsık, ganimetten pay alır, umumî harcama ve hizmetlerden yararlanır, savunulur; Müslümanların mezarlığına defnedilir ve kendisine hayır dua edilir. İşte bütün bunlar, onun Müslümanlardan oluşuna kesin delildir.

Ayrıca bu kişinin, taatleriyle Allah'a itaat eden ve yalnızca O'nu tasdikleyen olması sebebiyle *ârif* (Allah'ı bilen) olarak isimlendirilmesi akla aykırı değilse, *mü'min* olarak isimlendirilmesi de akla aykırı değildir. Bir kimse hakkında "Bu kişi, Allah'a inanmadığı halde O'nu bilir" demek mümkün değildir. Bu fasılda tartışma, isimlendirmelere (*tesmiyât*) dönüktür, bunun özü *va'îd* (ceza ile tehdit) ve *hulûd* (ahiretin ebedîliği) olup bu hususlarla alakalı ikna edici bilgiler daha önce sunulmuştu.

Namaz ve benzeri ibadetlerden önce imanın bulunması gerektiğine dair âlimlerin icmâsı da, söylediklerimize delildir. Eğer bunlar (ibadetler), imanın cüzleri olsalardı, bunun (imanın) mutlak şekilde zikredilmesi mümkün olmazdı. Taatlerin iman olarak isimlendirilmesine " وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ / *Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir...*"[167] ayetini delil gösterenler, bu ayet ile Beytu'l-Makdis'e karşı kılınmış olan namazların kastedildiğini söylemişlerdir.

[166] Yusuf 12/17.
[167] Bakara, 2/143.

Bazen de onlar peygamberden rivayet edilen "*İmanın doksan küsur özelliği vardır. İlki, Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet etmek, sonuncusu da sıkıntı verebilecek bir şeyi yoldan kaldırmaktır.*"[168] şeklindeki hadisi delil getirmişlerdir. Biz de deriz ki delil kabul ettikleri ayetteki iman, tasdik olarak yorumlanmıştır. Bununla anlatılmak istenen şudur: İki kıbleye yönelerek namaz kılmanız gerektiğini bildirdiğinde Hz. Peygamber'i doğrulamanızı, Allah asla boşa çıkaracak değildir.

Sözkonusu hadise gelince bu, *âhad*tır ve tevil edilmiştir. Nitekim Araplar bir şeyi, ona delâlet eden veya bir sebepten ötürü onun bir cüz'ü olan başka bir lafızla isimlendirirler.

[Fasıl]
İmanın Artması ve Eksilmesi

"İmanın artması ve eksilmesi hakkındaki görüşünüz nedir?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Şayet imanı, tasdîke hamledersek o takdirde, bir bilginin başka bir bilgiye üstünlüğü olmadığı gibi bir tasdikin, tasdik olmak bakımından, bir diğerine üstünlüğü yoktur. Eğer biri, imanı gizli ya da açık taat olarak yorumlayacak olursa –ki Kalânisî bu görüştedir– bu kişinin imanın taatle artacağını, masiyetle de azalacağını söylemesi makuldür. Fakat biz bu görüşü tercih etmiyoruz.

Eğer "İlkeniz, fıska batan kimsenin imanını Hz. Peygamber'in imanı gibi görmenizi gerektirir" derlerse şöyle söyleriz: Allah, Hz. Peygamber'in tasdikini şüphelerin karışmasından koruduğu ve onun tasdiki devamlı olduğu için o diğer insanlardan üstündür. Tasdîk, bâkî olmayan bir arazdır ancak Hz. Peygamber için bu süreklidir. Bu tasdik başkalarında bazen bulunur, bazen yok olur. Hz. Peygamber için başkalarında sadece bazı vakitlerde var olan çeşitli tasdik türleri söz konu-

168 Bu hadis "altmış küsur veya yetmiş küsur" lafızlarıyla birçok hadis kaynağında geçmektedir. Ancak "doksan küsur" şeklindeki bir ifadeyi herhangi bir kaynakta tespit edemedik. Bkz. Müslim, *Sahîh*, "Kitâbu'l-imân", Bâb, 12, Hadis no: 35; Tirmizî, *Sünen*, "Kitâbu'l-imân", Bâb, 5, hadis no: 2614; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 414, Hadis no: 9350.

sudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in imanı, bu manada daha güçlüdür. Şayet iman artma ve eksilmeyle nitelense ve bununla da bu saydıklarımız kasdedilseydi bu doğru olurdu. Bunu böylece biliniz.

"Selefinizden imanın meşîete bağlı olduğu görüşü nakledilmiştir. Onlardan birine, bir başkasının imanı hakkında sorulduğunda, inşallah mümindir, der. Bunun manası nedir?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: İman şu anda kesin olarak vardır ve onda şüphe yoktur. Ancak başarının remzi ve kurtuluşun işareti olan iman, son nefesteki imandır. Dolayısıyla selef, bu manayı gözetmiş ve bunu (Allah'ın) meşîet(in)e bağlamıştır. Yoksa hâlihazırdaki iman hakkında şüpheye düşmeyi kastetmemişlerdir.

[BÂB]

TÖVBE



Tövbe, lügatte esasen, *dönmek*, demektir. Bir kimse döndüğünde ناب- تاب- أناب denilir. Tövbe kula izafe edildiğinde bununla, kelâmcıların ıstılahında kulun hatalardan pişmanlığa dönüşü; Allah'ın fiillerine izafe edildiğinde ise tövbe ile Allah'ın nimetlerini ve ihsanlarını kuluna döndürmesi kastedilir.

"Istılahınıza göre tövbenin hakikatini açıklayın" denilirse şöyle deriz: Tövbe, kendisinden pişmanlık duyulması gerekli olduğu için, masiyete karşı duyulan nedamettir. Ayrıca esasen pişmanlığa ait olmayan bazı özelliklerin onunla birlikte sürekli bulunması gerekirken bazılarının ise bazı hallerde bulunması gerekir. Allah'ın hakkının çiğnenmesinden ötürü hissedilen hüzün ve keder, tövbeyle daima bir arada bulunması gereken niteliklerdendir. Zira bunlar bulunmaksızın nedamet mümkün değildir. İşlenilen hatadan duyulan sevinç ve mutluluk ile pişmanlık bir arada bulunmaz. Tövbeyle beraber olan şeylerden biri de geçmişte vuku bulan şeyin olmamasını temenni etmektir. Bir fiilden pişman olan herkesin, geçmişte vuku bulan şeyin olmamasını temenni etmesi gerekir.

Bazı hallerde tövbeyle bir arada bulunan şeylerden birisi de mükellefin pişman olduğu şeyi yeniden işlememeye azmetmesidir. Bu, her hale teşmil edilemez. Zira azim, ancak yapmış olduğu fiili (yeniden)

yapmaya tam olarak muktedir olan kişiden hâsıl olur. Nitekim hadımın zinayı terk etmeye veya dilsizin iffetli kadınlara zina iftirası atmamaya azmetmesi anlamsızdır. Eğer nedamet, pişman olduğu fiilin benzerini yeniden yapmaya gücü yetenden sâdır olursa, bunun yanında o fiili tekrar işlememe azminin de bulunması gerekir. Çünkü (bu kişinin) geçmişte yaptığı ve pişmanlık duyduğu fiili tekrar yapmaya gönlünün razı olması, Allah'ın hakkını gözetmesinden dolayı mümkün değildir.

"Tövbenin nedamet olduğunu neye dayanarak söylediniz?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Çünkü tövbede pişmanlık sürekli bulunur. Onun dışındakiler ise (duruma göre) çoğalır, farklılaşır; bunların bir kısmı (tövbeyle birlikte) bazen bulunur bazen bulunmaz. Hz. Peygamber "*Pişmanlık tövbedir*"[169] buyurmuştur. Dolayısıyla biz de habere ve rivayetlere uymak açısından bu görüşü benimsemeliyiz. "Pişmanlık olmaksızın masiyeti terk etmenin tek başına tövbe olarak isimlendirilmesini niçin uygun görmediniz?" diye sorulacak olursa şöyle cevap veririz: Bu, şeriatın kabul etmediği bir şeydir. Çünkü arsız kişi arsızlığından usanıp, yaptıklarına pişman olmaksızın mübah işler yapmaya başlasa, geri dönmeme konusundaki azmi sebebiyle o kişi, tövbekâr olarak değil, zelleyi terk eden olarak isimlendirilir.

Tövbenin hakikati, niteliği ve onunla daimî olarak ya da bazen bulunan nitelikler işte bunlardır. "Tövbe, onu gerektiren bir şey sebebiyle duyulan pişmanlıktır, sözünüzün anlamı nedir?" diye sorulacak olursa şu cevabı veririz: Bu zorunlu bir sınırlandırmadır. Çünkü herhangi bir günah işleyen ve kendisine zarar verdiği, takatini kestiği için bundan pişmanlık duyan kişi, nadimdir fakat tövbekâr değildir. Zira dinen tövbe, Allah'ın hukukunu gözetmekteki ihmalkârlığa karşı hissedilen pişmanlıktır.

169 İbn Mâce, *Sünen*, "Kitâbü'z-zühd", Hadis no: 4252; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 376, Hadis no: 3568; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, XXII, s. 41, Hadis no: 101.

[Fasıl]
Tövbenin Kabulü

Allah'ın, tövbeyi kabul etmesi, aklen zorunlu değildir. Mutezile, tövbeyi kabul etmenin Allah için bir mecburiyet/gereklilik olduğu hususunda –Allah onların bu görüşlerinden münezzehtir- görüş birliği içindedir. Bir şeyin Allah'a zorunlu olmasının reddedilmesine dair genel geçer delil daha önce sunulmuştu. Görünür âleme baktığımızda tövbenin kabulünün zorunlu olmadığı anlaşılır. Meselâ bir kişi bir başkasına kötülük yapsa, onun izzet-i nefsiyle oynasa, ona düşmanlıkta haddi aşsa ve bütün bunlardan sonra ondan özür dilese, (haksızlığa maruz kalan kişi) aklen onun özrünü kabul etmek zorunda değildir. Tercih, haksızlığa maruz kalan kişiye aittir; ister onu bağışlar, isterse bağışlamaz. Bu söylediğimiz hususta bir şüphe yoktur.

Bunu destekleyen naklî delil tövbenin kabulünü umarak Allah'a yönelmenin, O'na boyun eğmenin ve yalvarmanın gereği hususunda ümmetin icmâ etmiş olmasıdır. Tövbenin kabulü zorunlu olsaydı (Allah'a) yönelmenin ve dualarda ısrar etmenin bir anlamı olmazdı.

"Tövbenin kabulü konusundaki aklî deliliniz budur. Peki, naklî deliliniz nedir? Bu konuda kesin bir delil var mı, yok mu?" diye sorulacak olursa şöyle cevap veririz: Bize göre böyle kesin bir naklî delil olmamakla birlikte tövbenin kabul edileceği ümit edilir. Bu konuda tevil kabul etmez bir zann-ı gâlip de yoktur. Dolayısıyla tövbenin kabulünün zorunlu olmasını aklen reddediyoruz; nakil ve vaad açısından da kesin olduğunu söylemiyoruz, aksine zannî olduğunu düşünüyoruz. Şartları tam olarak yerine getirildiği takdirde tövbenin kabul edileceği hakkında galip zan vardır.

[Fasıl]
Tövbenin Gerekliliği

Tövbe kula vâcibtir. Bunun kul için vâcib olduğuna ise akıl delâlet etmez. Çünkü şer'î hükümlerden herhangi bir şey, akılla sâbit olmaz.

Hataları terk etmenin ve geçmiş hatalardan pişmanlık duymanın gerekli olduğunun delili Müslümanların icmâsıdır.

Tövbe ikiye ayrılır. Bazısı sadece Allah'ın hakkına, bazısı ise insanların haklarına taalluk eder.

Sadece Allah'ın hakkına taalluk eden tövbeler, O'ndan başkası dikkate alınmaksızın geçerli olur. İnsanların haklarına taalluk eden tövbelere gelince bunlar da ikiye ayrılır: Bir kısmı insanların hakları ödenmeden geçerli olmaz; bir kısmı bu yapılmasa da geçerli olabilir. İnsanların haklarını yerine getirmeden geçerli olabilen tövbeye gelince bu, onların haklarının ödenmesi zorunluluğu devam etmekle birlikte, kişinin pişmanlığının gerçekliğinden bahsedilebilen bütün durumlar için söz konusudur.

Bunun bir örneği kısası gerektiren *katl*dir. Kendisine kısas uygulanması için kâtil teslim olmasa bile duyduğu pişmanlık geçerlidir. Pişman olursa, Allah hakkı açısından tövbesi geçerlidir. Ancak bu kişinin, hak sahiplerine (öldürülenin yakınları) karşı kısastan kaçınması, söz konusu tövbesini zedelemeyen başka bir günahtır. Dolayısıyla tövbe edip bu günahtan da kurtulması gerekir. Bazen de tövbe kulların haklarına taalluk eder ve onların hakları verilmedikçe geçerli olmaz. Meselâ başkasının malından bir şey gasp etmek böyledir. Kişi gasp ettiği malı sahibine iade etmedikçe pişmanlığı kendisine fayda vermez. Dolayısıyla şekillere takılıp kalmayın, Allah'ın haklarını çiğnerseniz pişmanlığı bırakmayın.

[Fasıl]
Bazı Günahlara Tövbe Etmeden Bazılarına Etmek

Bir kişi, birtakım günahları işlese ve bunların bazısını işlemeye devam ettiği halde bir kısmından tövbe etse, terk ettiği günahlara dair tövbesi sahih olur. Ebû Hâşim ve tâbileri, işlediği günahların tamamından vazgeçmedikçe kişinin tövbesinin sahih olmadığı görüşündedirler. Bu, hem akla hem de şeriatın icaplarına aykırıdır. Küçük veya büyük bazı günahlar, işleyen kişinin bunların hepsinden arınması

mümkün olduğu gibi, bazısında ısrarını sürdürse de kalanları için tövbe etmesi, uygulama açısından imkân dâhilindedir.

Buna imamlar, şu örneği vermiş ve şöyle demişlerdir: Birinin mallarını gasp edip ardından başka suçlar işleyen ve onun şerefini çiğneyecek işler yapan bir kişi, bunca büyük suçunun arasında bir de onun kalemini kırsa, sonra da verdiği zararları tazmin ederek o kişinin hükmüne boyun eğip emrine uysa, ancak kırdığı kalem için özür dilemese, pişmanlık duyduğu büyük günahlar için yaptığı tövbe geçerli olur. Akıllı kişiler nezdinde bu reddedilecek bir husus değildir.

Bu söylediğimizi doğrulayan şey şudur: Müslüman olup küfründen tövbe eden bir kişinin, başka bir günahı işlemeye devam etse bile, ümmetin icmâsına göre tövbesi geçerli olur. Ebû Hâşim'e göre ise böyle birinin tövbesi geçerli değildir; Müslüman olduktan ve İslâm'ın hükümlerini benimsedikten sonra, küfründen dolayı ayrıca tövbe etmesi gerekir. Bu da Müslümanların icmâsının dışına çıkmaktır. Ebû Hâşim'in görüşünü benimseyenler, "Günah, kubuh olduğu için tövbeyi gerektirir ve bu her türlü günahı kapsar. Bu sebeple bir kötülük işlenmeye devam edildiği halde bir diğerinden pişmanlık sahih olmaz" derlerse bu görüşleri birkaç yönden geçersizdir. Bunları incelemek uzar ve bu kitabın hacmi bunu anlatmaya müsait değildir.

Görüşlerini geçersiz kılmak için şunu söylememiz yeterlidir: (Sizin söylediklerinize göre) Taat iyi olduğu için vardır. Dolayısıyla bir taatin terk edilmesiyle başka bir taat geçerli olmamalıdır. Hâlbuki Ebû Haşim'e göre durum böyle değildir. Kabîh de kötü olduğu için terk edilir. Buna göre bir kötülük işlenmeye ısrarla devam edilirken bir başka kötülüğün terk edilmesinin düşünülememesi gerekir. Böylece onların savundukları görüş, her açıdan geçersiz olur. Ayrıca tövbe pişmanlıktır; bir günahtan duyulan pişmanlık, başka bir günahı işleme arzusu baskın olsa da, o günah için düşünülür.

[Fasıl]
Yeniden Pişmanlık Duymak

İşlediği kötülükten pişmanlık duyan bir kişinin bu nedameti, şartlarına uygun gerçekleşen bir tövbeye dönüşse ve daha sonra kişi bu kötülüğü hatırlasa, Kadı (*el-Bâkıllânî*), bu kimsenin o kötülüğü her hatırladığında yeniden pişmanlık duyması gerektiğini söylemiştir. Çünkü (ona göre), bu kişi (kötülüğü her hatırladığında) yeniden pişmanlık duymasaydı, günahını küçümsemiş ve ondan mutluluk duymuş olurdu. Bu da onu kötülükte ısrara götürür ve pişmanlığı ortadan kaldırırdı.

Bu, onun görüşüdür; benim bu husustaki görüşüm ise farklıdır: Bir kişinin işlediği kötülükten duyduğu pişmanlığın ardından, onu hatırladığında mutluluk duymaksızın ve pişmanlığını yenilemeksizin o kötülükten yüz çevirmesi akla aykırı değildir. Böyle birinin pişmanlığını sürekli tekrarlamasının, bütün gayret ve vaktini bu pişmanlığı hatırlamaya adamasının zorunlu olmadığı hususunda bir ihtilaf yoktur. Bu konuda da Allah'tan bize doğru yolu göstermesini niyaz ederiz.

"İtaat eden fakat bu itaatinden dolayı pişmanlık duyan kul hakkındaki görüşünüz nedir?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririz: Allah'ı bilen bir kişinin, taatlarından ötürü pişmanlık duyması tasavvur olunamaz. Bir kişinin, kendisine zararı dokunan bir işten pişmanlık duyması makuldür. Bizim burada bahsettiğimiz şey, sırf taat olması bakımından taattan pişmanlık duymaktır.[170]

Bu öncülleri sunmadaki gayemiz, Kâdı'nın (Allah rahmet eylesin) –yukarıda geçtiği üzere- pişmanlığın yenilenmesini zorunlu gördüğünü ifade etmektir. Üstelik o, şunu da söylemiştir: Kişi, ilk tövbesi geçerli olduğu halde, (günahını hatırladıkça) tekrar pişman olmazsa, bu

170 Bu ifadeyi şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Sürekli oruç tuttuğu için bedenen zarar gören bir kişi, bundan pişmanlık duyabilir. Ancak o kişinin burada duyduğu pişmanlık oruç tutmaktan değil, kendisine dokunan zarardan dolayı aşırıya kaçtığı içindir. Bu sebeple ibadetten pişmanlık duymak ile bu ibadette aşırıya kaçmaktan dolayı oluşabilecek zarardan duyulan pişmanlığın ayırt edilmesi gerekir.

yeni bir günah olur. Çünkü geçmişteki bir ibadet, ifa edildikten sonra başka bir şey tarafından geçersiz kılınamaz. Sonra sözlerine şunu da ilave etmiştir: Bu yeni günahtan ötürü hem pişmanlığını yenilemesi hem de gerekliliğine hükmettiğimiz vakitte pişmanlığı terk ettiğinden dolayı ayrı bir pişmanlık duyması gerekir. İşte bunlar, onun görüşüdür.

Bana göre bu, yoruma açık konulardandır. Tövbe, ibadetlerdendir. Dolayısıyla bu konudaki görüşlerin hepsinin kesin olması gerekmez. Aksine bu konunun içinde ictihada açık bazı yönlerin olması, akla aykırı değildir.

[Fasıl]
Kâfirin İman Etmesi Tövbe Sayılır mı?

Allah'a iman ettiğinde kâfirin imanı, küfründen tövbe etmesi değil, ondan pişmanlık duymasıdır. "Kâfir, küfründen pişmanlık duymaksızın iman ederse ne olur?" diye sorulacak olursa şu cevabı veririz: Bize göre böyle bir şey mümkün değildir. Bilakis imanın, küfürden duyulan pişmanlıkla bir arada olması gerekir. Ayrıca, icmâya göre, küfrün günahı, imanla ve küfre duyulan pişmanlıkla azalır. Bu kesin bir husustur. Bunun dışındakiler ise tövbenin çeşitlerine ait hususlardır. Zikrettiğimiz üzere tövbenin kabulü kesin değildir, zanna dayalı bir husustur.

[Fasıl]
Aynı Günahı Tekrar İşleyenin Tövbesi

Tövbe eden ve tövbesi sahih olan bir kimse, aynı günahı tekrar işlediğinde önceki tövbesi geçerlidir. Söylediklerimizden kastımız, tövbenin fesadına ve sıhhatine hükmedilen bir ibadet olduğunun bilinmesidir. Tövbe, şartlarına göre gerçekleştirilirse daha sonra meydana gelecek bir şey, onun (ilk tövbenin) geçerliliğine zarar vermez. Dolayısıyla aynı günahı tekrar işleyen kişinin, yeniden tövbe etmesi gerekir. Bu tövbe, yukarıda bahsettiğimiz şeylerin dışında başka bir ibadettir.

Bu kitaba uygun hiç bir maksadı dışarıda bırakmaksızın saydığımız tövbenin esasları, işte bunlardır.

[BÂB]

İMAMET



Bu konu, itikadî esaslardan değildir. Ancak bu hususta ayağı sürçen kişi, işin aslından habersiz olandan daha büyük tehlikeye düşebilir; konunun uzmanlarına göre böyle birinin başına, iki sakıncalı durumdan biri gelebilir. Birincisi, her zümrenin taassuba yönelmesi ve haddi aşmasıdır. İkincisi, hakkında kesin hüküm verilemeyen, yoruma açık birtakım ictihadî meselelerdir. Kâdı (*el-Bâkıllânî*) ve diğer imamlarımız, imamet konusunda gerçeği arayanlar için ikna edici malumatın ve konuyu tam olarak öğrenmek isteyenler için de yeterli bilginin bulunduğu hacimli kitaplar yazmışlardır.

Bu kitaptaki amacımız, konunun esaslarını belirlemek, bunlardan kesin olanları zikretmek ve bunları ictihâdî olanlardan Allah'ın yardımıyla ayırmaktır. Burada izleyeceğimiz yol, konuyla ilgili rivayetler ve onların değerleriyle ilgili tartışmaları öne almayı gerektirir. Zira imamet konusunun dayanağı bunlardır.

[BÂB]

RİVAYETLERİN İNCELİKLERİ



"Öncelikle haberin hakikatini anlatın, sonra da bunu açıklayın" denirse, şöyle deriz: Haber, yalan veya doğru, diye nitelenen şeydir. Bu tanım, haberi diğer sözlerden ve onların çeşitlerinden ayırır. Çünkü emir, nehiy, rica, soruşturma ve benzerleri yalan ve doğru diye nitelenmezler.

Haber birkaç kısma ayrılır: Birincisi, doğru olduğu; ikincisi, yalan olduğu kesin olarak bilinen; üçüncüsü de yalan veya doğru olması muhtemel olan haberdir. Doğruluğu kesin haber, haberi verenin, zorunlu olarak veya kesin delile dayanarak bildiğini olduğu gibi aktardığı haberdir. Duyularla elde edilenler ile zorunlu olarak bilinen bütün şeylerle ilgili haberler böyledir. Haber, bilinene mutabık olduğu takdirde, akıl yürütmeyle ulaşılan bilgiyi içeren haberler de bu gruba dâhildir. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haber ise haber verenin zarurî olarak ya da akıl yürüterek maluma aykırı olarak bildirdiği haberdir. Bunlar, duyulur âlemle ilgili duyuların algısına zıt verilen haberler gibidir. Âlemin hâdis oluşuna dair kesin deliller bulunmasına rağmen onun kadîm olduğunu haber vermek böyledir. Doğru ya da yalan olma ihtimali bulunan haberlere gelince, bunların doğru olması da yalan olması da mümkündür.

Ayrıca haberin başka bir taksimi daha yapılabilir ki esasen amacımız bunları irdelemektir. Birincisi, haber verilen şey hakkında (yeni bir) bilgi doğurmayan; ikincisi haber verilen şeyle ilgili bir bilgi doğuran haberdir. Akabinde bir bilginin doğduğu haber, mütevâtir haberdir. Şartları bulunduğu ve gerekli özellikleri taşıdığında bu haberden, haber verilen şeyle ilgili zorunlu olarak bilgi hâsıl olur. Böyle bir haberle biz, görmediğimiz uzak memleketler ve zamanımızda değil de geçmişte mevcut olan devletler ve olaylar hakkında bilgi sahibi oluruz. Kişi, annesini diğer kadınlardan böyle bir haberle ayırır. Bu tür bilgiyi inkâr etmek zarureti inkâr etmek ve bedihî olarak bilinen şey hakkında şüpheye düşmektir.

Ayrıca mütevâtir haberin bizzat kendisi, haber verdiği şeyle ilgili bir bilgiyi zorunlu kılmaz. Onun, haber verilen şeyle ilgili bir bilgiye ulaştırmasının dayanağı sürüp giden âdettir. Allah'ın olağan gidişatı değiştirmesi, bununla beraber -haberler mütevâtir olsa bile- haber verilen şey hakkında bir bilgi yaratmaması aklın mümkün gördüğü şeylerdendir. Yine, olağandışı bir şekilde, haber-i vâhidin hemen akabinde haber verilen şey hakkında zarurî bilgiyi yaratması da mümkündür. Yine de âdetler zikrettiğimiz hususlara göre cereyan eder.

Eğer zorluk çıkarmak isteyen biri, sırf eleştirme kasdıyla "Haber verenlerden her biri, haberi tek başına veriyorsa, bu bir bilgi ifade etmez. Bir başkasının haberi bu kişinin haberiyle örtüşürse de bu durum değişmez. Dolayısıyla tek tek haberlerin ifade etmediği şeyi, bunların toplamının da ifade etmemesi gerekir" dese, bu söylediklerinden bir şey çıkmaz. Yukarıda açıkladığımız gibi, mütevâtir haber kendi başına, haber verilen şey hakkında bir bilgi oluşturmaz. Mütevâtir haber, ancak âdetler devam ettiği sürece bir bilgi doğurur. Âdet ise daha önce zikrettiğimiz gibi ancak tevâtür sayısına ulaşmış kişilerin haber vermesiyle varlığını devam ettirir. Bu şöyle bir örnekle açıklanabilir: Belli bir vakitte belli bir şahsın var olması akla aykırı değildir. Ancak "Sayılamayacak kadar kalabalık bir topluluk, bir ihtiyaçları ya da herhangi bir sebep yokken ve bir konu üzerinde (kendi aralarında gizlice) anlaşmaksızın belli bir vakitte ortaya çıktı" denilse, bunların

verdiği (iddia edilen) haberin gerçeğe aykırı olduğu anlaşılır. Çünkü bu, sürüp giden âdete aykırıdır ve dağların, altına veya başka bir şeye dönüştüğünü haber vermek gibi bir şeydir.

Ayrıca tevâtür, ancak bazı şartlar ile gerçekleşir. Birinci şart, haberi verenlerin, haber verdikleri şeyin ne olduğunu zorunlu bilgiye dayanarak bilmeleridir. Meselâ duyu organlarıyla algılamanın dışında başka bir şekilde, onların bedihî olarak duyulur veya bilinir olan şeyden haber vermeleri böyledir. Eğer düşünerek veya akıl yürüterek bildikleri şeyi haber verirlerse, onların bu haberi, zorunlu bir bilgiyi ifade etmez. Meselâ âlemin hâdis olduğunu haber verenler, tevâtür sayısından fazla bile olsalar, bu haberleri kesin bilgi ifade etmez. Hâlbuki görmediğimiz bir belde hakkında tevâtüren haber verenlerin doğrulukları zorunlu olarak tasdik edilir. Bunlar ta'lîl, nazar, ayırt etme veya delile başvurarak halledeceğimiz meseleler değildir. Bununla birlikte haber verilen şey hakkındaki bilgi kaynağının sürüp giden âdet olduğunu açıklamıştık. Yukarıda zikrettiğimiz üzere, akıl yürütülerek haber verilende değil, zorunlu bilgiye dayanarak haber verilen şeyde sürüp giden bir âdetin olduğunu görürüz. Dolayısıyla (haberi) kabul edip etmeme hususunda, âdetin gereğine göre hüküm veririz.

Mütevâtir haberin ikinci şartı, onun, sürüp giden âdete göre, aralarında anlaşmaları mümkün olabilecek sayıdakinden daha fazla kişiden nakledilmesidir. Böylece farazâ, bunlar aralarında anlaşsalar bile, zamanla bu anlaşmaları ortaya çıkar. Biz burada asgari sayıyı tespit etmek durumunda değiliz, ancak tevâtür için şart koşulan sayının (İslam hukukunda) hukukî tanıklıkta şart koşulan sayıdan daha fazla olması gerektiğini biliyoruz. Hukukî tanıklıktaki sayı en fazla dörttür. Ancak yine de şunu kesin olarak biliriz ki, haber verilen şey hakkında dört kişinin verdiği haber de zorunlu bilgiyi oluşturmaz. Şayet bunu gerektirseydi, hâkim bu tanıkların şahitlik yapmaları durumunda onların doğruluğunu bilmeye/kabule mecbur kalırdı. Hâlbuki durum böyle değildir.

Bana göre, beş kişinin haberiyle de bilgi hâsıl olmaz. Çünkü hâkimin huzurundaki şahitlik, beşinci veya altıncı bir kişinin şahitliğiyle de desteklense, yine de onların haber vermiş olduğu şey konusunda zorunlu bilgi hâsıl olmaz. Dolayısıyla burada biz, asgarî kişi sayısını belirtemeyiz. Çünkü dinî nasslarda şahitlerin sayısını sınırlayan hükümler bulunduğu gibi, bu sayının arttırılmasını gerektiren eden hükümler de mevcuttur.

Akıllı bir kişi bu konuda kesin bir sınır belirlemek isterse şöyle yapsın: Duyulur şeylerle (*mahsûs*) ilgili önce bir kişinin haberinin, sonra iki kişinin ve daha fazlasının haberlerinin bulunduğunu varsaysın. Bu durumda o, bu konuda zarurî bilgiye ulaşıncaya kadar, bütün bu şeyleri ancak şüphe ve zann-ı galip vasıtasıyla bilir. Bu zarurî bilgiyi elde ettiğinde ve bütün şüphelerden kurtulduğunda haber verenlerin tevâtürü için gereken asgarî sayıyı belirlemiş olur. Sonra bu zikrettiklerimizi, zarurî olarak bildikleri şey hakkında haber veren doğru kimseler hakkında düşünelim. Bu asgarî sayıdaki başka bir topluluk, bir hususta ittifak etse bile bu kesin bilgi oluşturmaz. Çünkü aralarına yalancıların karışmış olması ihtimali onların sayısını tevâtür için gerekli olan asgarî sayıdan aşağı düşürebilir. Bu konuda geniş bir tartışma alanı vardır, burada bunun içine dalmaya gerek yoktur.

Sonra haber veren bu kimseler, bizzat şahit oldukları ve herhangi bir vasıta olmaksızın zorunlu olarak bildikleri şeyi haber verseler, bu konuda yine yukarıda zikrettiğimize benzer bir tartışma olacaktır. Bu kimseler haber verdikleri şeyi başkalarından, onlar da kendilerinden öncekilerden nakletmiş olsalar, aradan asırlar geçse ve böylelikle haberler çoğalsa; haber verenler ve onların bilgi vasıtaları her nesilde eşit olmadıkça haberle ulaşılmak istenilen zorunlu bilgi meydana gelmez. Bunun için haberi ilk verenlerin sayısının tevâtür miktarına ulaşmış olması ve onlardan nakledenlerin de bize ulaşıncaya kadar aynı sayıya sahip olması gerekir. Şayet tevâtür şartlarından veya vasıtalarından biri başlangıçta ya da sonda bulunmazsa, haber verilen şey ile amaçlanan bilgi meydana gelmemiş olur.

Tevâtür için haber verenlerin adaletli olmaları da imanlı olmaları da şart koşulmaz. Çünkü memleketlerindeki hükümdarlarının öldürüldüğüne dair haberler kâfirlerden bize tevâtüren ulaşsa, biz onların doğru söylediklerini kabul etmek zorunda kalırız. Onlar, beldelerinin en ücra noktalarında olsalar da bundan haber verdiklerinde, tevâtürün şartları yerine geldiği takdirde, doğru söylediklerini kabul ederiz. Burada haber verenlerin ülkenin farklı yerlerinden olması şartı aranmaz. Zira büyük bir kalabalık oluşturan tek bir belde halkı bize bir haber ulaştırdığında, hepsi aynı beldede otursalar da onların doğruluğunu biliriz. Benzer şekilde haber verenlerin farklı dinlerden olması da şart koşulmaz. Mesela, Bağdat halkı kendi içlerinden bütün zimmîleri sürüp çıkarsalar ve sonra da bu olayı haber verseler tek bir dine mensup olmalarına rağmen onların doğruluğunu tasdik ederiz. Aynı şekilde haber verenlerin tamamının zimmîlerden olması da mümkündür.

Bu şartların nefyedilmesine dair işaret ettiğimiz hususlarla Yahudileri reddetmeyi hedefledik. Çünkü onlar bu şartları koşarak belki de bunlarla bizim Hz. Peygamber'in mucizelerini ispat ile hedeflediğimiz şeye zarar vermeye çalışmışlardır. Mütevâtir haber hususunda bu söylediklerimiz, amacımızın gerçekleşmesi için yeterlidir.

Tevâtür derecesine ulaşmayan hiçbir haber, onu doğrulamayı gerektiren aklî bir delile uygun olması, bir mucizeyle ya da mucizenin doğruladığı bir sözle desteklenmek gibi haricî bir delil bulunmadıkça kendi başına bir bilgi ifade edemez. Aynı şekilde, ümmetin haber olarak kabul ettiği ve doğruluğu üzerinde icmâ ettiği şey de böyle (haricî delil)dir. Böylece biz söz konusu haberin doğru olduğunu anlarız. Bu zikrettiklerimizin bulunmaması ve haberin mütevâtir olmaması halinde, bir topluluk nakletmiş olsa bile kelâmcıların ıstılahında buna haber-i vâhid denir.

İmametin dayandığı şeylerden biri de icmânın sıhhati hakkındaki kesin hükümdür. Bunu burada tafsilatlı bir biçimde açıklamaya gerek yoktur. İcmânın sıhhatine delâlet eden şeyin ne olduğunu Usûl-i Fıkıh

hakkında yazmış olduğumuz *et-Telhîs*[171] isimli kitabımızda zikrettik. Ancak biz, her konuda yaptığımız üzere, icmânın varlığının sıhhatiyle ilgili kesin delilleri ortaya koyarak bu kitapçığımızı da güçlendirerek şöyle deriz:

İslâm şehirlerinde (Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam) bulunan âlimler şer'î bir hüküm üzerinde birleştiklerinde ve bu konuda kesin bir kanaate ulaştıklarında bu, ya kesin (*maktu'*) ya da kesin bilgi oluşturmayan zannî bir hüküm olur. Onların ittifakları sebebiyle bu hüküm kesin olursa, amaçlanan zaten budur. Şayet bilgi ifade etmeyen zannî bir hüküm olursa, yerleşik âdete göre âlimlerin zan yoluyla elde edilen ya da zannî olan bilgileri, -içlerinden bir kısmı bile bunu şüpheyle karşılamadan veya bu konuda tereddüt etmeden- uygulanacak bir bilgi saymaları mümkün değildir. Bu, ancak olağan dışı bir durumda varsayılabilir.

"Âlimlerin bir şeyi helâl sayan ve haram sayan olmak üzere iki kısma ayrıldığını düşünelim. Her bir grup da görüşünde ısrar ederek tevâtür sayısını da aşsa, durum ne olur?" diye sorulursa şöyle cevap veririz: Mesele ihtilaflı olduğunda her grup kendi görüşünün zannî olduğunu kabul etmek durumundadır. Buradaki tartışmamız, âlimlerin zannî olan bir mesele hakkında kesin bir şekilde icmâ etmeleri etrafındadır ki şüphesiz bu, olağan dışıdır.

"Zikrettiğinize benzer şekilde, akıl sahiplerinin icmâsını da onların doğruluklarına delil sayın" denirse, biz de şunu söyleriz: İnançlarda aklî delillere dayanmak, şer'î sorumluluğumuzdur. İcmânın, âdetler ve onların yerleşik uygulamalarında bilgiye götürdüğü düşünülse de -ki bu, aklın mümkün gördüğü şeylerde değişime açıktır- sorumlu tutulduğumuz hususta aklî delilleri araştırmakla da mükellefiz. Aklî deliller ise çeşitlidir; bunların hangisinin alınıp uygulanacağını, ancak uzman kişiler belirleyebilir. Ayrıca bu aklî delillere hayalî birçok şüphe

171 Bu eser, Bâkıllânî'nin Fıkıh Usulü hakkında yazdığı *et-Takrîb ve'l-İrşâd fi Usûli'l-Fıkh* adlı kitabın özeti mahiyetindedir. Abdulhamid Ebû Züneyd tarafından *Kitâbu'l-İctihâd* adıyla 1987'de Beyrut'ta yayınlanmıştır. Bkz. Abdulazim ed-Dîb, "Cüveynî", *DİA*, VIII, s. 144.

ârız olabilir ki bundan ancak Allah'ın yardımına mazhar olanlar kaçabilir. Kesin sem'î deliller, yorumlara açık değildir. Bunların aslı (lafzı) ve içeriği kesin olarak sabittir. Bunun dışındakilerden ise kesin bilgi elde edilemez. Onların bir şeyin hem kesinliği hem de kesinlik yönü üzerinde birleştiklerini görürsek, doğruluklarına kesin olarak hükmederiz.

Bana göre diğer milletlerin âlimlerinin, bizim açıkladığımız şekilde, hükümler üzerinde icmâ etmeleri, yerleşik âdetteki uygulamaya göre kesin bilgi ifade eder. Bu en iyi ve ciddî görüştür ki *Şâmil* adlı kitabımızda bu hususu, inşallah, genişçe ele alacağız ve icmâda kullanılan uygun yolları da zikredeceğiz. İmdi imameti ele alma zamanı geldi.

[BÂB]

İMAMET NASS'A DEĞİL SEÇİME DAYANIR[172]



İmamîyye, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra imamete Hz. Ali'yi tayin ettiğini, imamete (Hz. Ali'den önce) geçenlerin Hz. Ali'nin hakkını gasbederek ona zulmettiğini iddia eder.

Onlara "Bu konuda bildiğiniz bir nass mı var, yoksa bunu aklen mi mümkün görüyorsunuz? Şayet böyle bir şey biliyorsanız bunu hangi metoda dayanarak kabul ediyorsunuz? Zira belirli bir şahsın imamete tayinine, akıl hükmetmez" deriz. Bildiklerini iddia ettikleri şeyi, habere dayandırırlarsa kendilerine şöyle denir: Haber, mütevâtir olan ve ahâd sayılan olmak üzere ikiye ayrılır. Hâlbuki sizin elinizde mütevâtir olarak nakledilmiş bir nass yoktur. Haber-i vâhid ise ilim doğurmaz. Öyleyse imamet hakkında nassın olduğunu bildiğinizi hangi gerekçeyle iddia ediyorsunuz? Üstelik İmamîyye, âhad haberlerin, bırakın ilmi, ameli de gerektirmediği hususunda mutabakat halindedir.

[172] Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet başkanlığına Hz. Ebû Bekir'in getiriliş yöntemini ifade etmek üzere kullanılan "seçim" kelimesi ile bugünkü anlamda bir seçimin kastedilmediğine dair bir değerlendirme için bkz. E. Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir 2008, s. 73.

Zorluk çıkarmak isteyen biri, sırf inat olsun diye Hz. Ali'nin nassla belirlendiğine dair zarurî bir ilim ve mütevâtir bir haberin bulunduğunu iddia etse, bu iftira olur ki bu da Râfizîlerin alışkanlığıdır. Dolayısıyla bunların iddialarını nakzetmek üzere Hz. Ebû Bekir(in imameti) hakkındaki nassla derhal karşılık vermek gerekir. İmamîyye haricinde ümmetin geri kalanının (imamet hakkında) nass bulunduğunu kabul etmediği noktasında şüphe yoktur. Muhaliflerinin sayılarının onda birinden bile az olan İmamîyye'nin icmâsı, zarurî ilmi nefyedemez. Bu hususta zarurî bilginin reddedilmesi mümkün olsaydı, Bağdat, Basra, Uzak Çin ve diğer belde halklarının yok sayılması da mümkün olurdu. Bunu da açıklamaya ihtiyaç yoktur.

"Nassın mevcudiyetini iddia eden İmamîyye'yi reddeden kesin bir delil ortaya koydunuz. Peki, siz Hz. Ali hakkında bir nassın bulunmadığını kesin olarak mı biliyorsunuz yoksa bu konuda bir şüphe duyuyor musunuz?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririz: Eğer İmamîyye, büyük bir topluluğun ve sahabenin huzurunda Hz. Ali hakkında açık bir nassın vârid olduğunu iddia ederse, bu iddianın geçersiz olduğunu kesin olarak anlarız. Zira normal şartlar altında böylesine büyük bir mesele, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e tayin etmesi, Zeyd'i ve Üsame b. Zeyd'i vali ve ordu komutanı olarak ataması ve onları vergi toplamakla görevlendirmesinin gizli kalmaması gibi, gizli kalmazdı. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i ataması, Hz. Ömer'in hilafet işini şûrâya tevdi etmesi de gizli kalmamıştır. Bu apaçık işlerin gizli kalmasını mümkün görseydik, Kur'ân'a meydan okunmasından sonra bunun gizli kalmasından da emin olamazdık. Aksi takdirde imamet konusundaki her esas, nübüvvetin iptali için de tekrarlanırdı ki bunun reddedilmesi daha elzemdir.

Binaenaleyh, (rivayet açısından) sağlam ve bilinen bir nassın bulunduğunu iddia ederlerse, özellikle Sahabe devrinde -varlığı iddia edilen nassın o zamana yakınlığına ve Sakîfe gününde imamın tayiniyle ilgili ihtilafa rağmen- bunun gizli kalması ve hakkında konuşulmaması imkânsızdır.

Gizli bir nassın bulunduğunu iddia ederlerse, biz böyle bir nassı bilmenin bir yolunun olmadığını da böyle bir şeyin –kesin icmâ ile- geçersiz olduğunu da biliriz. Böylelikle "Haber-i vâhid, ilim doğurmasa da amel etmeyi gerektirir. Öyleyse naklettiğimiz bu haber-i vâhid ile amel edin" diyen kişinin isteğini reddeder ve şöyle deriz: Naklettiğinizin kabulünü mümkün görmüyoruz. Bize göre durumunuz en iyimser ifadeyle sapıklıktır. Hatta çoğunuz tekfir edilir. Naklettiğimiz rivayetleri kabul etmediğinizde hiçbir şüphe yok iken sizin naklettiklerinizi kabule bizi nasıl zorlayabilirsiniz?! Hâlbuki icmâ kendisiyle amel edilmeye daha layıktır. Sizin (hilafet konusunda) iddianızın tam tersi bir durum, Hz. Peygamber'in ashabının devrinde kesinleşmiştir.

İmamîyye'den bir kısmı tevile açık olmayan kesin nassın bulunduğu şeklindeki iddialarından mahcubiyet hissetmiş, ümidlerini kesmişler ve kesin olmayan bazı haber-i vahidlere sarılmışlardır. Bunlardan biri Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu sözdür: "Ben müminlere kendi canlarından daha yakınım. Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır."[173] Bize göre bu, farklı anlamlarda yorumlanabilecek bir haber-i vahidtir. Çünkü *mevlâ* müşterek isimdir. Onunla bazen velî, bazen de yardımcı anlamı kastedilir ki bu sonuncusu en açık anlamıdır. Bazen de *mevlâ*, köleyi azad eden kimse anlamında kullanılır. Buna göre söz konusu hadis "Ben kimin yardımcısı isem Ali de onun yardımcısıdır" anlamına gelir. Bunun delili, Hz. Peygamber'in bu hükmünü, vefatından sonrasına tahsîs etmemesi, söylediğini yaşarken uygulamaya koymasıdır. Nitekim Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber hayatta iken onun bazı işlerini takip eden biri (*veliyyu'l-emr*) olduğunda şüphe yoktur. İnsanların bu hadis hakkındaki sözleri çoktur, fakat bunların çoğu da boştur, bizim zikrettiklerimiz ise tatmin edicidir.

173 Tirmizî, *Sünen*, "Kitâbu'l-Menâkıb", Hadis no: 3713; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s. 281, Hadis no: 18502; V, s. 347, Hadis no: 22995; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, III, s. 118. Ayrıca bu rivayetin değerlendirmesi için bkz. E. Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, Ankara 1984, s. 212–213.

Bazen onlar Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen "*Senin benim indimdeki yerin Musa'nın yanında Harun'unki gibidir*"[174] şeklindeki rivayete dayanırlar. Hâlbuki bu, lehlerine bir delil olmaz. Çünkü bu hadisin özel bir sebeb-i vürûdu vardır: Hz. Peygamber, Tebük gazvesine hazırlandığında Hz. Ali'yi Medine'de kendi yerine bırakmıştı. Hz. Ali'ye (gazaya katılmayıp) Hz. Peygamberin ardında Medine'de kalmak ağır gelmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber zikredilen sözünü söylemiş ve Hz. Ali'nin konumunu, yerine bırakma açısından Hz. Harun'un durumuna benzetmiştir. Çünkü Hz. Musâ mîkat yerine (Tur dağına) gittiğinde onu kendi yerine bırakmıştı. Ne var ki Hz. Harun, Hz. Musâ'nın vefatından sonra veliyyül-emr olmamış hatta Hz. Musâ'dan önce Tih'te vefat etmiştir.

Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer hakkında nass derecesine yaklaşan haberlerle de onların söylediklerine karşı çıkarız. Meselâ bunlardan birinde şu ifade edilir: Hz. Peygamber, namaz kıldırması için yerine Hz. Ebû Bekir'i bırakmış ve "*Allah ve Müslümanlar ancak Ebû Bekir'i tanırlar*"[175] deyip bunu üç kez tekrarlamıştır. Yine "*Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz*"[176] buyurmuştur. Maksadımız hadisleri nakletmek değildir, bunları kitaplarda da bulabilirsiniz.

Nassla tayin iddiası geçersiz olduğuna göre geriye sadece seçim metodu kalmış olur. Bunun delili ise icmâdır. Nitekim seçim usulü, asırlardır uygulanmış ve dünya üzerinde bunu yadırgayan herhangi bir kimse ortaya çıkmamıştır.

174 Buhârî, *Sahih*, "Menâkıb", 9; Müslim, *Sahih*, "Menâkıb", bab, 4, Hadis no: 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 170, Hadis no: 1463; Taberânî, *Mucemü'l-kebîr*, I, s. 146 Hadis no: 328.

175 Müslim, *Sahih*, "Fedâilu's-Sahâbe", Hadis no: 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s.322, Hadis no: 18926; Taberânî, *Mucemu'l-evsat*, II, s. 11, Hadis no: 1065.

176 İbn Mâce, *Sünen*, "Ebvâbu's-sünne", Bâb, 11, Hadis no: 97; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, s. 385, Hadis no: 23324; Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, IV, s. 140, Hadis no: 3816; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, (nşr. Saîd b. Hâfız, Ahmed el-Halebî el-Attâr), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, s. 160, Hadis no: 482.

[BÂB]

SEÇİM, NİTELİĞİ VE İMAMETİ MEŞRU KILAN ŞEYİN BELİRTİLMESİ



İmametin geçerli olması (*akd*) için icmânın şart olmadığı bilinmelidir. Hatta ümmet onun geçerli olduğu üzerinde icmâ etmese de, bu gerçekleşmiş olur. Bunun delili, halife/imam olarak belirlendiğinde, uzak diyarlardaki sahabelere (halife olduğuna dair) haberlerin ulaşmasını beklemeden, Hz. Ebû Bekir'in derhal Müslümanların işlerini idareye başlamış olmasıdır. Hiç kimse buna itiraz etmemiş, imametin verâset yoluyla intikal ettiğini ileri sürmemiştir. İmametin geçerli olması için icmâ şart koşulmadığına göre, bu konuda belli bir sayı ya da sınırdan bahsedilemez. Dolayısıyla burada hüküm, imametin *Ehl-i Hal ve'l-Akd*'in tek bir akdiyle geçerli olması üzerine bina edilir.

Ayrıca bazı arkadaşlarımız şunu söylemişlerdir: Akid, şahitler huzurunda gerçekleşmelidir. Zira bu şart koşulmazsa, herhangi bir kimsenin, imametini açıkça ilan eden gerçek imama karşı, ondan önce kendisine gizlice beyat edildiğini iddia etmesinden emin olamayız. İmamet, nikâhtan daha önemsiz bir iş değildir. Nikâhta da ilan şart koşulmuştur; ilan edilmedikçe nikâh kesinlik kazanmaz. Şu halde buna, ne akıl ne de sem'î delil delâlet eder ve dolayısıyla bu, diğer ictihadî meseleler gibi çözüme kavuşturulur.

[Fasıl]
Aynı Anda İki Kişinin İmametinin Geçerliliği

Mezhebimiz mensupları, dünyanın iki farklı yerinde (aynı anda) iki kişinin imametinin geçerli olamayacağını savunmuşlar ve şöyle demişlerdir: Şayet insanlar, aynı anda iki şahsın imametinin geçerliliği üzerinde ittifak ederlerse, bu durum, iki velinin, bir kadını aynı anda biri diğerinin nikâhından haberdar olmayan iki kocayla birden evlendirmesine benzer. Bunun tafsilatı, fıkıh ilmini ilgilendirir. Bana göre, sınırları belirli, muayyen bir bölgede iki şahsın aynı anda imameti geçerli olamaz. Bu hususta icmâ oluşmuştur. Ancak uzaklık artar ve iki imam arasına büyük bir mesafe girerse, buna cevaz verilebilir. Ancak bu, kesin bir hüküm değildir.

[Fasıl]
İmamın Azledilmesi

Kendisine tek bir akitle imametin tevdî edildiği kişinin imamlığı kesindir. Bir suç işlemesi veya şartların değişmesi söz konusu olmaksızın azledilmesi câiz değildir. Bu konuda icmâ vardır. Ancak doğru yoldan sapar, (büyük) günah işler ve fıskı sebebiyle imam olma vasfını kaybederse, görevden çekilmesi gerektiğine ve azlinin mümkün olup olmadığına hükmedilmese bile azledilmeksizin kendiliğinden görevden çekilebilir. Bir çıkar yol bulunursa yanlışının düzeltilmesi yoluna gidilebilir. Bize göre bütün bunlar, ictihâdî durumlardır; bu böyle bilinsin.

Herhangi bir sebep bulunmaksızın imamın, kendiliğinden görevden ayrılması da ihtimal dâhilindedir. Hz. Hasan'ın kendiliğinden imametten ayrılmasına dair rivayet, onun kendisini bu konuda aciz hissetmesine de başka bir şeye de yorulabilir.

[Fasıl]
İmametin Şartları

İmam olmanın şartlarından biri, imamın ortaya çıkan yeni durumlar hakkında başkasına fetva sormaya ihtiyaç duymamak için ictihada ehil olmasıdır. Bu, üzerinde ittifak edilmiş bir husustur. İmamın, kamu yararını gözetmesi ve işleri denetim altına alabilecek evsafta olması, orduyu donatmaya ve sınırları muhafazaya güç yetirebilmesi ve Müslümanları düşünecek basiret ve ferasete sahip olması, imamette aranan diğer şartlardır. Mizacındaki yumuşaklık ve zaaf, müstahak olanlara hadd cezasını uygulamaktan ve onların infazından kendisini alıkoymamalıdır. *Kifâyet* (yeterlilik) bütün zikrettiklerimizi kapsar ki bunun da şart koşulduğu icmâ ile sabittir.

Mezhebimiz mensuplarına göre imametin şartlarından biri de imamın Kureyş'ten olmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber, "*İmamlar Kureyş'tendir*"[177] ve "*Kureyş'i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz*"[178] buyurmuştur. Bu (İmamın Kureyş'ten olması gerektiği), bazılarının karşı çıktığı bir görüştür. Bana göre de bu hususta farklı yorumlar yapılabilir.[179] Allah, en doğrusunu bilendir.

İmamın hür ve Müslüman olmasının şart koşulduğu da apaçıktır. Şahitliklerinin geçerli olduğu konularda kâdı olabileceklerine dair farklı görüşler bulunsa da kadınların imametinin câiz olmadığı hususunda icmâ vardır.

177 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, s. 129, Hadis no: 12329; Taberânî, *Mucemu'l-kebîr*, I, s. 252, Hadis no: 725; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Müstedrek ala's-sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1990, "Zikru fazâili'l-kabâil",IV, s. 85.

178 Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, III, s. 155, Hadis no: 1490; Ali Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, XII, s.22, Hadis no: 33739.

179 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. M. Said Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, Ankara 2005.

[BÂB]

Hz. EBÛ BEKİR, ÖMER, OSMAN VE ALİ'NİN İMAMETLERİNİN İSPATI



Hz. Ebû Bekir'in imameti, sahabenin icmâsıyla sabittir. Zira sahabenin tamamı, onun hükmüne tam olarak itaat etmiş ve boyun eğmiştir. Râfizîlerin kendi yalanlarını isnat ettikleri, Allah yolunda kimsenin kınamasından çekinmeyen Ebû Zerr, Ammâr, Suheyb gibi sahabiler ve diğerleri istisnasız Hz. Ebû Bekir'e itaat etmişlerdir. Hz. Ali de Hz. Ebû Bekir'e itaat etmiş, onun emrini dinlemiş, sebatla Benû Huneyfe gazvesine katılmış ve hatta bu gazvede ganimet olarak alınan bir cariyeyi de odalık edinmiştir.

Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e beyat etmeye tepki gösterdiği ve bundan kaçındığına dair Râfizîlerin uydurdukları iddia büyük bir yalandır. Evet, Hz. Ali, Sakîfe toplantısında yer almamıştı; Hz. Peygamber'in vefatı onu hüzne boğmuş ve kendi başına kalmıştı. Daha sonra o da bu konuda diğer insanların tutumunu benimsemiş ve şahitlerin huzurunda Hz. Ebû Bekir'e beyat etmiştir.

"Hz. Ebû Bekir'in, imametin şartlarını tam olarak haiz olduğunu ispat edin" denirse, bunu iki yoldan açıklayabiliriz: Birincisi, onun imametinin icmâ ile mümkün görülmesidir. Eğer o, imamet için uygun olmasaydı, sahabe onun imamet vasfını haiz olması hususunda icmâ etmezdi. Ayrıca bunun tafsilatına girecek olursak -ki bu, ikinci

yolu oluşturur- şunları ifade edebiliriz: Bazılarına göre, imamın Kureyş'ten olması imametin şartlarındandır. Hz. Ebû Bekir de öz be öz Kureyşli'dir. İmametin şartlarından biri de ilim sahibi olmaktır ve biz zorunlu olarak biliyoruz ki Hz. Ebû Bekir sahabenin âlimlerindendi ve onların fetva sordukları kimselerdendi. Bir şeyin helalliğini ve haramlığını belirleme hususunda onun gayet titiz olduğunu hiç kimse inkâr edemez. Takvaya gelince, Hz. Peygamber zamanında onun takva sahibi olduğuna kesin olarak hükmederiz; nitekim daha sonra da böyle olduğu bilinmektedir. Çünkü bu hususta güvenilir hiç kimse ona laf etmemiştir. Dinî meseleleri araştırmaya canla başla gayret etmelerine rağmen sahabenin, Hz. Ebû Bekir'in imameti hususunda icmâ etmesi, onun takvasının en güçlü delilidir. Hâtim et-Tâî'nin cömertliği, Amr b. Ma'dîkerib'in cesaretinin… nakledilegeldiği gibi, Hz. Ebû Bekir'in takvası da anlatılagelmiştir. Bu konuda tartışmanın bir anlamı yoktur. Onun kahramanlığına ve yeterliliğine eserleri şahit, hayatı delildir.

Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imametleri ve buna ehil oldukları, Hz. Ebû Bekir'in imametinin ispatlandığı şekilde ortaya konulabilir. İmamet hususunda kesin delillerin tamamının dayanağı, mütevâtir haber ve icmâdır. Ancak şimdilik konuyu kısa kesmek istiyoruz. Akıllı bir kişi etraflıca düşünürse anlattıklarımızla yetinir ve bunlarda doyurucu bilgi olduğunu yakînen görür.

Hz. Ebû Bekir'in kendinden sonra yerine Hz. Ömer'i tayin etmesi, onu halefi olarak belirlemesi; Hz. Ömer'in de kendisinden sonra bu işi şûrâya havale etmesi, bu iki usûle herhangi bir itirazın gelmemesi ve sonraki asırlarda bu uygulamaların doğru sayılmasıyla birlikte bu konuda bir nevi icmâ oluşmuştur. Hz. Ali'nin imameti konusunda icmânın oluşmadığını söyleyenlerin görüşünün ise bir önemi yoktur. Çünkü onun imameti inkâr edilmemiştir. Ancak başka işlerden kaynaklanan fitneler çıkmıştır.

[Fasıl]
*Mefdul*ün İmameti ve Sahabe Arasındaki Üstünlük Sıralaması

"Sahabeden bir kısmını diğerlerine üstün görüyor musunuz, yoksa görmüyor musunuz?" diye sorulursa, şöyle cevap veririz: Bu soruyla hedeflenen *mefdul*ün[180] imametinin engellenmesidir. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre imamet, yaşanılan çağdaki en faziletli kişinin hakkıdır. Ancak bu kişinin (*efdal*) tayiniyle fitne ve kargaşa ortaya çıkacaksa, ehil olduğu takdirde mefdul de imameti deruhte edebilir. Bize göre bu, mesele hakkında kesin bir hüküm verilemez. Zira mefdulün imametini kabul etmeyen bir kişinin, tartışmakta olduğumuz imamet dışındaki meseleler hakkında, vârid olan âhad haberlerden başka tutunacağı bir şeyi yoktur. Bu haberlerden biri, Hz. Peygamber'in "*Kıraati en iyi olanınız, (namazda) size imamlık yapsın*"[181] sözüdür. Bu ve benzerleri kesin bir hükme götürmez. Nasıl götürsün ki?! Namazda bile mefdulün imamlığı, evlâ olan terkedilmiş olmakla birlikte, yine de geçerlidir. Mefdulün imameti konusundaki görüşümüz, işte budur.

Ayrıca bize göre imamların bir kısmının, diğerlerinden daha üstün olduğuna dair kesin bir delil yoktur. Zira akıl bunu doğrulamaz. Onların faziletleri hakkında vârid olan haberler ise, mefdulün imametini engelleyecek bir üstünlük anlayışına imkân vermeyecek kadar çelişkilidir. Ancak yaygın kanaate göre Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en faziletlisi Hz. Ebû Bekir, onun ardın da Hz. Ömer'dir. Hz. Osman ve Hz. Ali konusundaki değerlendirmeler ise farlılık arz etmektedir. Hz. Ali'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı Ebû Bekir, sonra da Ömer'dir. Bu ikisinden sonra kimin en hayırlı olduğunu Allah bilir." Biz de ona uyarak açık gerçeğe uygun bir şekilde, bu sözünü naklettik.

180 Efdal ve Mefdul: Özellikle imamet konusunda efdal daha üstün, daha faziletli, bu işe daha ehil kişi anlamında kullanılır. Mefdul ise fazilet konusunda daha alt derecede bulunan kimseyi ifade eder.

181 Ebû Dâvud, *Sünen*, Kitâbu's-salât, Bâb, 60, Hadis no: 585; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s. 409, Hadis no: 19680; Taberânî, *Mucemu'l-kebîr*, VII, s. 49 Hadis no: 6350.

[Fasıl]
Hz. Osman'ın Zulmedilerek Öldürülmesi

Osman b. Affân haksız yere katledilmiştir. Çünkü o imamdı. Ulema nezdinde katli gerektiren şeyler bellidir. Hâlbuki Hz. Osman'ın katledilmesini gerektirecek herhangi bir sebep yoktu. Ayrıca onun katlini üstlenenler et-Tücîbî,[182] el-Eşter en-Nehâ'î[183] gibi barbar, ayak takımı, dört bir taraftan toplanmış korkaklar güruhu ve Huzâ'a kabilesinin rezillerinden müteşekkil bir topluluktu. Bir kimse katledilmeyi hak etse bile, onu öldürmek böyle kimselere düşmezdi. Dolayısıyla onun haksız yere öldürüldüğünde şüphe yoktur.

[Fasıl]
Sahabe Hakkında Kötü Söz Sarfetmek

İleri gelen sahabeye yönelik ağır söz söyleyen çok kişi olmuştur; Râfizîlerin mesnetsiz suçlamaları ve iftiraları ise daha vahimdir. İnançlı bir kimsenin, önde gelen sahabenin Hz. Peygamber nezdinde üstün ve imrenilecek bir konuma sahip olduğunu kabul etmesi ve bilmesi gerekir. Zira aralarında Hz. Peygamber tarafından önem verilmeyen ve sevilmeyen hiç kimse yoktur. Onların adaletine ve hepsinden razı olunduğuna Kur'ân, *bey'at* yani *Rıdvan bey'atı*[184] ifadesiyle işaret eder. Kur'an, muhacir ve ensârı övmenin güzelliğine dair karineler ortaya koymuştur.

Dini bütün bir kimsenin üzerine düşen vazife, Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi sahabeye muhabbet beslemektir. Onlar hakkında küçük düşürücü bir ifade nakledilirse, bu rivayet ve geliş yolu üzerinde iyi düşünmek gerekir. Söz konusu rivayet zayıfsa reddedilir; âhad olduğu ortaya çıkarsa, bu durumda o, tevâtüren bilinen ve nassların açıkça ortaya koyduğu şeye zarar vermez. Ayrıca nakledilen her şey

---

182 Tecîbî olarak da okunur. Kindelilerin bir kolundan olup adı Kinâne b. Beşr'dir.

183 Mâlik b. Hâris, tabiînden şair bir kişiydi. Hz. Ali onu Mısır'a vali olarak tayin etmiş fakat o oraya ulaşamadan ölmüştür. Çünkü Muâviye onu zehirletmiştir. Geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Özaydın, "Eşter", *DİA*, XI, s. 486-487.

184 Fetih, 48/18.

hadismiş gibi değerlendirilip hemen aktarılmaya kalkışılmamalıdır. Bu söylediğimizi reddecek dindar bir kişi herhalde yoktur. İşte bu ilke, sözü daha fazla ayrıntıya götürmeye ve uzatmaya ihtiyaç bırakmaz.

[Fasıl]
Hz. Ali'nin Katli

Ali b. Ebî Tâlib, zamanının meşrû imamıdır; onunla savaşanlar ise asîlerdi. Onlar hakkında hüsnü zanda bulunmak, Hz. Ali'yi hatalı bulsalar bile iyiliği amaçladıklarını düşünmek gerekir. Hz. Aişe, Basra'ya gitmekle isyanı bastırmayı ve fitne ateşini söndürmeyi amaçlamıştı, oysa ateşi körüklemiş oldu. Ondan sonra da olan oldu.

Sahabeden hiçbirini hatadan korunmuş olarak göremeyiz. Allah ise fazlı keremiyle affedicidir. İmam için bile şart koşulmazken sıradan insanlardan biri için ismet nasıl şart koşulabilir?

İmamîyye'den, imamlar için ismetin şart olduğunu söyleyen kimsenin sözü, dikkate alınmaz. Çünkü akıl, bunun şart koşulmasını gerekli görmez. İmamların masumluğunu ispatlamak için ortaya koydukları her şey onların, valilerin, kadıların ve vergi tahsildarlarının da masum olduğunu kabul etmelerini gerektirir.

Allah, size acısın ve durumunuzu iyileştirsin! İşte bunlar itikada dair kesin hükümlerdir. Bunlar, başlangıç seviyesindeki bir kişiyi tatmin edebilir; ileri düzeyde olanları ise diğer eserlere başvurmaya teşvik eder. Böylece bu kitap, Allah'ın yardımı ve desteğiyle tamamlandı. Allah'ın salâtı ve selâmı, nebîlerin sonuncusuna, resullerin önderine ve onun temiz ailesine, değerli arkadaşlarının üzerine olsun.

Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavatıi'l-edille fî usûli'l-i'tikâd adlı bu eser, Allah'a hamd olsun, İslam'ın direği, Şeyh İmam Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî'nin yazdırmasıyla tamamlandı.



Yükseklik Korkusu

KİTÂBÛ'L İRŞÂD

İmâmû'l-Harameyn el-Cüveyni

Kitâb-ul İrşâd, Gazzalî'nin hocası olan Cüveyni'nin en meşhur eseridir. Cüveyni'nin kelâmî görüşlerini ilk elden özlü bir şekilde öğrenmek isteyen okuyucu için el-İrşâd vazgeçilmez bir kaynaktır.